LIBRARY OF PRINCETON
DEC 13 1907
THEOLOGICAL SEMINARY.

BT 701 .W67 1887
Worner, ERnst
Biblische Anthropologie

Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/biblischeanthrop00worn

Bibliſche Anthropologie.

Vorleſungen

aus dem Nachlaß

von

Ernſt Wörner

weil. theol. Dozent in Zürich.

Herausgegeben

von

L. Pregizer.

Mit einem Vorwort von W. Arnold,

Direktor der ev. Predigerſchule in Baſel.

Stuttgart, 1887.

Verlag von W. Kitzinger.

G. Pregizer.

Druck von Fr. Traunecker, Zuffenhausen.

Vorwort.

Die Herausgabe dieser Schrift ist durch Herrn Landrichter L. Pregizer in Heilbronn besorgt worden. Dieser theologisch forschende Jurist hat hiefür Anspruch an unsern aufrichtigen Dank. Denn die vorzüglichen Eigenschaften Wörner'scher Arbeit verleugnen sich auch hier in keiner Weise; vielmehr erneuert sich unsere dankbare Hochschätzung für den entschlafenen Freund, der in so kurzen Jahren so tiefgründig und so meisterhaft gearbeitet hat.

Wir empfangen in diesen Blättern eine Vorlesung über biblische Anthropologie, die Wörner in den Jahren 1868, 1870, 1872 und 1874 an der Universität Zürich gehalten hat. Sie ist es reichlich wert, einem größeren Kreise zugänglich zu werden. Es läßt sich zwar fragen, ob bei Wörners bekannter wesentlicher Uebereinstimmung mit J. T. Beck für den vorliegenden Gegenstand etwas dürfe erwartet werden, was genügend selbständige Bedeutung habe neben Beck's

„Umriß der biblischen Seelenlehre“ (dritte Aufl. Stuttgart 1871). Diese Frage darf zuversichtlich bejaht werden. Beck's „Versuch“ behält seinen originalen Wert, giebt mannigfach mehr, behandelt gewisse Seiten eingehender, — Alles aber in seiner Weise und Sprache, die in den früheren wissenschaftlichen Schriften für Viele, welche ihn nicht persönlich gekannt und gehört haben, zu „schwer“ erscheint, weil die Fülle und Kraft und Tiefe neuer Anschauungen mit dem Ausdruck ringt und an das Verständnis mancher Ungeübten sich nicht hinreichend vermittelt. Wörners Schrift können wir mit weit mehr Hoffnung auf Verständnis und Frucht einem Studierenden übergeben, wenn derselbe überhaupt nach echt biblischer Erkenntnis verlangt. Und schon deshalb füllt sie eine oft empfundene Lücke.

Aber man wird darin durchgehends auch noch mehr finden: einerseits selbständige Fortentwicklung, Ausbau der Lehre, — anderseits aber mehr als bei Beck Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Auffassung der Zeitgenossen (wenn auch ohne jede gewöhnliche Art von Polemik). Bei Beck sind die Dinge oft mehr gesetzt und bezeugt, bei Wörner noch mehr logisch vermittelt. Einzelne Abschnitte sind überraschend fein ausgeführt, gerade bei schwierigen Fragen, und geben neues Licht. Grundlegend wichtig ist die Erweiterung und Erhebung der biblischen Psychologie zur Anthropologie, und demgemäß die stärkere Berücksichtigung der menschlichen Leiblichkeit; hierin dürfte noch weiter gegangen sein.

Billig ist es zu bedenken, daß der Verfasser nicht an

Veröffentlichung gedacht hat. — Um die Schrift auch Nicht-Theologen brauchbarer zu machen, ist allen Wörtern aus den Grundsprachen die deutsche Bedeutung beigegeben, und mit Rücksicht auf sie sind die hebräischen Wörter mit lateinischen Lettern gedruckt.

Möge nun aus dieser Arbeit da und dort edle Frucht erwachsen.

Basel, 9. Juli 1887.

Willy. Arnold.

Einleitung.

§ 1. Bedeutung der biblischen Anthropologie.

Die Erwartungen von einer biblischen Anthropologie werden sich verschieden gestalten je nach den Ansichten über die Schrift selber. Insbesondere fragt es sich nach der üblichen Einteilung der Theologie: Gehört die biblische Anthropologie zur historischen oder zur systematischen Theologie?

1) Viele werden sie zur historischen Theologie rechnen und damit etwa folgende Meinung über sie verbinden: Wenn man die Aussprüche der Schrift über das Wesen des Menschen sammle, solle hiedurch nur erhoben werden, welche Vorstellungen die alten Hebräer, namentlich die Verfasser der biblischen Bücher, über jenen Gegenstand sich gemacht haben. Zwar solle nicht verkannt werden, welch hohe Bedeutung der Schrift für die Entwicklung der echten Religion zukomme, ja man wolle eine göttliche Offenbarung nicht leugnen, nur folge daraus nicht, daß in der Schrift göttliche Lehraufschlüsse über das Wesen des Menschen zu suchen seien. So merkwürdig die anthropologischen Anschauungen der biblischen Schriftsteller sein mögen, sie seien doch nur ein menschlich geschichtliches Erzeugnis und keineswegs maßgebend für unsere Begriffe der menschlichen Natur. Erst in der systematischen Theologie gelte es, nach bestem Wissen, nach den sichersten Ergebnissen menschlicher Forschung, freilich auch im Lichte des Glaubens darzulegen, was es eigentlich um den Menschen sei.

2) Im Gegensatz zu dieser einseitig geschichtlichen Betrachtungsweise liegt uns ob, das richtige Verhalten zur

Schrift anzubahnen. Es ist nemlich das geringste, was wir für jede geschichtlich aufgetretene Ansicht, so auch für die biblische Anthropologie, verlangen müssen, daß dieselbe nicht bloß in ihrer urkundlichen Gegebenheit sorgfältig ohne Ab- und Zuthun erfaßt, sondern zugleich auch dahin geprüft werde, ob sie nicht etwa in wirkliche Erkenntnis ihres Gegenstands uns einführe. Auch wer nach seiner sonstigen Denkweise nicht geneigt wäre, der biblischen Anthropologie als biblischer einen besonderen Wert beizulegen, der nehme sich doch einmal die Mühe der Untersuchung, ob nicht das, was die Schrift über den Menschen sagt, einstimmig sei, wenn auch nicht mit jeder Zeit- und Schul-Ansicht, so doch mit den Thatsachen der Wirklichkeit, des unerkünstelten menschlichen Bewußtseins und des unleugbaren menschlichen Naturbestandes, ob also nicht gerade die biblische Anthropologie an dieser Wirklichkeit sich bewähre, ja sie noch tiefer und reicher aufschließe. Wer diesen Weg nicht gehen mag, bringt nur sich selber um den Wahrheitsgewinn, den die Schrift auch in ihrer Lehre vom Menschen darbietet. Zwar wird sich selbst im Verlauf bloßer geschichtlicher Forschungen die Auffassung der biblischen Anthropologie wenigstens in ihren einzelnen Gestalten z. B. der paulinischen Anthropologie als notwendig aufdrängen, allein mit allem Scharfsinn bleibt die Untersuchung wesentlich unfruchtbar, wenn auch hie und da das Richtige getroffen wird, so gewiß gar nicht daran gedacht und darauf gesehen wird, daß für die Erkenntnis der Sache selber d. h. des menschlichen Wesens, für die Selbsterkenntnis etwas herauskomme. Was ist es auch für ein ungereimtes Vorurteil, daß wir in dieser Hinsicht aus der Schrift nichts zu lernen haben sollen, wenn doch ihre Bedeutung für die Religion und ihre nahe Beziehung zur Offenbarung Gottes zugestanden wird! Ist die Religion das Höchste im Menschen, das jedoch nur im beständigen Kampfe mit einem andern Triebe sich verwirklicht,

wie könnte jemand sie in ihrer Wahrheit erfassen, ohne daß ihm zugleich die Erkenntnis der menschlichen Natur nach ihren verschiedenen Seiten aufgienge? Und ebenso undenkbar ist ohne diese Erkenntnis ein richtiges und vollständiges Bild von der göttlichen Selbstoffenbarung und ihrem Werk auf Erden, da doch jene mit den Menschen, ja durch den Menschen in ihrem irdischen Auftreten sich vermittelt und dieses auf die Erhebung der Menschheit aus ihrem sittlichen Verderbenszustand, auf ihre sittliche Erneuerung und Vollendung abzweckt.

Nach dem allem ist nicht nur die Aufforderung gerechtfertigt, in der Schrift wahrhaftige Erkenntnis des menschlichen Wesens zu suchen, sondern es stellt sich auch für jeden, der eine christliche Ansicht vom Inhalte der Schrift mitbringt und damit Ernst macht, die Erwartung fest, solche Erkenntnis werde in der Schrift zu finden sein.

3) Viel bestimmter und höher noch gestaltet sich die Bedeutung der biblischen Anthropologie vom Standpunkte des entschiedenen Bibelglaubens. Zwar ist hier nicht der Ort, das Recht dieses Standpunktes wissenschaftlich nachzuweisen*); indes wollen wir einen Vorblick uns nicht versagen, wodurch unsere Wissenschaft erst ihre volle Beleuchtung erhält.

Ist die Schrift das Wort Gottes, das urkundliche Selbstzeugnis der göttlichen Offenbarung, so redet in ihr der Geist, welcher die Tiefen der Gottheit sogar durchforscht (1 Kor. 2, 10), wievielmehr die Tiefen der Natur, der menschlichen Natur! Wenn selbst über die letztere der Menschengeist vielfach irregeht, so zeugt hingegen in der Schrift der Geist Gottes als Geist der Erleuchtung wie der Heiligung, der die Macht des Irrtums überwindet und mit den Geheimnissen der Schöpfung anhebt, um zu denen der Erlösung und Vollen-

*) Vergl. Beck, Einleitung in die christliche Lehrwissenschaft II § 82—101.

dung uns weiter zu führen. Wohl dürfen wir nicht erwarten, daß uns in der Schrift ein eigentliches Lehrbuch der Anthropologie gegeben sei; sie ist das ebensowenig für diese wie für eine andere Wissenschaft, auch die christliche Glaubens- und Sittenlehre. Es liegt einmal schon in der ganzen Art des biblischen Geisteszeugnisses, daß die schulmäßige Form eines Lehrbuchs ihm fremd sein muß. Aus diesem Gesichtspunkte angesehen entspricht die Bibel weit mehr der Natur selber, als dem menschlichen Wissen und Lehren von der Natur. Durch letzteres erst wird der frei bunt gemischte Naturbestand, worin jedes Ding als in einem wohlgefügten Ganzen seine gute Stelle hat, zum Behufe des Ueberblicks und Durchblicks mit Sonderung und Neuverknüpfung des Einzelnen in bestimmte Fächer geordnet, und wie die Naturwissenschaft zur Natur, so verhält sich uns die Schriftwissenschaft zur Schrift. Man kann nicht sagen, nur der Mensch mache ein System, sondern es ist ein System gegeben, ohne daß dem Menschen die Arbeit erspart würde, wodurch es als menschliches Wissenssystem erhoben und erbaut wird. Dem vorhandenen *Lebensganzen* in seiner unmittelbaren natürlichen Selbstdarstellung soll das durch menschliches Denken und Forschen vermittelte kunstmäßige *Lehrganze* entsprechen und gerecht werden. Sodann aber ist es mit der biblischen Anthropologie wie mit allem, was die Schrift über den sichtbaren Weltbestand aussagt: hier, wo uns zugleich die Quelle der allgemeinen Erfahrung fließt, überhebt sie uns auch in Bezug auf den Inhalt der Erkenntnis nicht der weiteren Arbeit des Forschens, wir bleiben z. B. für die vollständige Erkenntnis der menschlichen Leiblichkeit, ihres Baues und Lebensbetriebes auf die natürliche menschliche Erfahrung angewiesen. Indes auch zur Erforschung solcher Gebiete giebt die Schrift wenigstens *leitende Grundgedanken*, wie sie dem Menschen bei seiner Blindheit für das *Uebersinn-*

liche in der Sinnenwelt hochnötig sind. Und hält man fest, daß die Schrift das vollgenügende Zeugnis der Heilswahrheit ist, folgt nicht daraus notwendig, es müsse in ihr auch eine Lehre vom Menschen, dessen Heil es gilt, gegeben sein, wie sie eben im Zusammenhange dieses Zeugnisses und nach seinem besonderen Zweck erforderlich ist? Ja, werden wir nicht bei jedem Versuch, die biblische Lehre vom menschlichen Sündenverderben und göttlichen Gnadenheil darzustellen, gerade auf die biblische Lehre vom menschlichen Wesen uns hingewiesen finden als auf die einzig angemessene, weil von demselben Geisteszeugnis dargebotene Unterlage, worauf wir diesen unseren Lehrbau zu gründen haben? Ist uns in der Schrift die Weisheit zur Seligkeit gegeben, hat die wissenschaftliche Gesamtdarstellung derselben, die christliche Lehrwissenschaft oder systematische Theologie einfach aus der Schrift zu schöpfen, so tritt auch die biblische Anthropologie als die Zusammenfassung dessen, was die Schrift in der Mannigfaltigkeit ihrer Zeugnisse über das menschliche Wesen aussagt, in den Kreis der *systematischen Theologie* als unentbehrliche Hilfswissenschaft der christlichen Glaubens- und Sittenlehre.

Die Bedeutung der biblischen Anthropologie ist hienach die, daß in ihr *die wahrhaftige Erkenntnis des Menschen gegeben ist, wie sie der Christ braucht zur Heilserkenntnis.*

---

§ 2. Möglichkeit und Wirklichkeit der biblischen Anthropologie.

Es wird behauptet, eine solche Wissenschaft sei *nicht möglich*. Sehen wir

1) auf die *Gründe* für diese behauptete Unmöglichkeit!

a) Sagt man, wir haben von der Schrift keine Naturerkenntnis zu erwarten, weil solche nicht in ihr gegeben werden *wollte*, so steht hier Erwartung gegen Erwartung. Nach dem Ausgeführten bleiben wir darauf, wenn uns die Schrift zur Erkenntnis der Wahrheit führen solle, so müsse sie auch Naturerkenntnis darbieten, werden jedoch, statt zu streiten, was Gott uns in ihr habe geben *wollen*, besser uns beeilen, nachzusehen, was er uns gegeben *habe*.

b) Gerade im Hinblick auf den *biblischen Thatbestand* wird nun aber behauptet, die Schriftstellen, aus denen die biblische Anthropologie sich erbaue, lehren nicht, was die *Natur* des Menschen sei, sondern sie sagen nur sein Verhältnis oder Verhalten zu Gott aus. Es ist jedoch schon im allgemeinen unmöglich, das Verhältnis oder Verhalten eines Wesens zum andern darzulegen, ohne daß seine Natur an und für sich zum Ausdruck gebracht würde. Das Wesen bleibt in seiner Erscheinung nicht verborgen, sondern erscheint eben darin, und der Bestimmtheit seiner Erscheinung liegt eben die Bestimmtheit des Wesens zu Grunde, sie wird in ihr offenbar. Vergleichen wir sodann auch nur die Stellen 1 Mos. 2, 7. 6, 3., so zeigt uns die erstere, was der Mensch *ist* als Gottes Werk, erschließt seinen gesamten Naturbestand, und die letztere redet vom menschlichen Verhalten in der Art, daß ihm die menschliche *Naturbeschaffenheit* zu Grunde gelegt wird. Aber selbst eine nur *vorausgesetzte Ansicht* über die menschliche Natur z. B. über die Bedeutung des Herzens (vgl. 1 Mos. 6, 5.) dürften wir nicht gleichgiltig zur Seite liegen lassen, da sie einmal von der Schrift vorausgesetzt also geteilt ja in ihren Zusammenhang der Begriffe aufgenommen wird. Der Unterschied übrigens zwischen dem in der Schrift nur Vorausgesetzten und dem in ihr eigens Gelehrten ist schon bei Roos,*) Grundzüge der Seelen-

*) Vgl. Wörner, das Verhältnis des Geistes zum Sohne Gottes S. 6 f.

lehre S. 3 f. erkannt und zurecht gelegt worden. Will man nun das, was über das Wesen des Herzens aus Schriftworten von der Herzensthätigkeit hervorgeht, nur als biblische Grundanschauung, nicht als Lehre der Schrift vom Herzen bezeichnen, so ist hiemit gar nichts entschieden weder gegen die Richtigkeit und Wichtigkeit jener Grundanschauung noch gegen die Möglichkeit einer biblischen Anthropologie, die ja eben auch auf diesem Wege sich erbauen läßt.

c) Es wird auch eingewendet werden, daß die von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten stammenden Bücher der Bibel nicht zur Errichtung eines einheitlichen Lehrbaus verwendet werden können. Allein der Bibelglaube findet ein bedeutsames Zeugnis für die Göttlichkeit der Schrift gerade in der wesentlichen Uebereinstimmung der verschiedenen Bücher in ihren Grundanschauungen und einzelnen Lehrpunkten. Diese Einstimmigkeit ist allerdings menschlich dadurch vermittelt, daß die Verfasser der späteren Schriften an den früheren sich genährt haben, wiewohl auch so die treue lautere Auffassung des Gegebenen in Verbindung mit freier Fortbildung desselben merkwürdig erscheinen muß. Und gerade in Absicht auf die Anthropologie läßt sich die Einheit des biblischen Lehrbegriffs am wenigsten verkennen. Wenn Paulus von dem Worte σαρξ (Fleisch) einen sehr mannigfaltigen Gebrauch macht, so können wir zu den verschiedenen Anwendungen dieses Wortes aus den verschiedenen Teilen der Schrift die entsprechenden Seitenstücke oder Ausgangspunkte anführen. Ebenso ist es mit den Begriffen Geist, Seele, Herz. Andere Begriffe aber, für welche der Sprache des alten Bundes der besondere Ausdruck fehlt, wie die der συνειδησις (Gewissen), νους (Vernunft), ordnen sich doch dem biblischen Lehrganzen ein als innerliche Fortbestimmung des vorhandenen Begriffes des Herzens. Wir finden uns auch hier auf die ernstlich zu machende Probe hin-

gewiesen, ob nicht aus der Schrift wirklich ein Ganzes der Erkenntnis des menschlichen Wesens zu erkennen sei.

2) Die biblische Anthropologie als Wissenschaft ist bereits verwirklicht in namhaften Vorarbeiten. Die Anfänge einer im strengen Sinn biblischen Theologie finden wir erst bei J. Albr. Bengel. Aus seiner Schule stammt das für unsere Wissenschaft bahnbrechende Werk von Magn. Fr. Roos: **Fundamenta psychologiae ex sacra scriptura collecta** 1769 (in deutscher Uebersetzung 1857 erschienen unter dem Titel: Grundzüge der Seelenlehre aus heiliger Schrift). Hier begegnet uns der überaus wichtige Grundsatz: **ita accedere ad scripturam ut nullum praestruatur systema.** Die Schrift soll nicht nur zum nachträglichen Erweis herbeigezogen, es soll aus ihr geschöpft werden, nicht nur als Zeugin, sondern als Lehrerin, nicht nur als Prüfstein, sondern als Quelle der Wahrheit soll sie behandelt werden. Weiter geht der Verfasser davon aus, daß von göttlich begeisteten Schriftstellern kein Wort gedankenlos gebraucht, sondern in der Schrift auf eine Gottes würdige Weise das Eigentliche der Sache treffend bezeichnet werde. Zu rühmen ist an dem Buch die vollständige Stoffsammlung, der Ausgang vom Einzelnen ohne übereilte Bestimmung des Gesamtbegriffes und die Menge feiner Bemerkungen, wogegen es in Absicht auf die begriffliche Verarbeitung und Feststellung des biblischen Lehrgehalts manches zu wünschen übrig läßt.

Diesen Mangel erfüllt in demselben Geist und Sinn und bei den gleichen Vorzügen Beck's „Umriß der biblischen Seelenlehre" erschienen 1843, 1862 und 1871. Bei aller Selbständigkeit ist der Anschluß an Roos unverkennbar und von Beck selbst ausgesprochen worden.

Darauf ist nun 1855 und in 2. Ausgabe 1861 das „System der biblischen Psychologie" von F. Delitzsch gefolgt. Des Titels ungeachtet, der mehr als „Grundzüge" und

„Umriß" verheißt, ist das Buch dem seit Roos geschehenen Fortschritt gegenüber als ein Rückschritt zu bezeichnen. Statt die schlichten Wege seiner Vorgänger zu wandeln, fertigt er sie mit unverdienter Schätzung als bloße Stoffsammler ab und stellt eine Psychologie auf, welche „von der Ewigkeit ausgeht und durch die Zeit zur Ewigkeit zurücklenkt;" weil der biblische Lehrstoff gegeben sei, meint er den Lehrbau vom uranfänglichen Sein aus herstellen zu können. Er zieht eine Menge von Fragen in den Kreis der Betrachtung, welche nur der Beantwortung der Grundfrage Eintrag thun, und schließlich vermissen wir ein befriedigendes Ergebnis gerade in dem Punkte, der uns vornehmlich anliegt: der Begriff des menschlichen Wesens, das Verhältnis von Geist und Seele, von Gewissen und Vernunft ist weit nicht so klar bestimmt wie bei Beck.

---

§ 3. Behandlung der biblischen Anthropologie.

1) Wir reden von biblischer Anthropologie, nicht bloß von Seelenlehre, weil die biblische Seelenlehre in der Ausführung von selbst auch auf den menschlichen Leib führt*) und wir daher von der biblischen Dreiheit: Geist, Seele, Leib ausgehen und dem, was die Schrift über den Leib sagt, besondere Aufmerksamkeit widmen.

2) Delitzsch weicht von der Behandlungsweise seiner Vorgänger ab, der geschichtliche Weg soll der allein richtige sein und so spricht er 1) von den ewigen Voraussetzungen des menschlichen Seins, 2) von der Erschaffung, 3) vom Fall, 4) vom natürlichen Bestand, 5) von der Wiedergeburt, 6) vom Tode und Mittelzustand, 7) von der Auferstehung und Vollendung des Menschen. Hier ist eine Unterscheidung

*) Vgl. Beck, Lehrwissenschaft § 19.

zwischen Psychologie und Dogmatik, die er nicht aus dem Auge verlieren will, in Wirklichkeit nicht mehr möglich. Ja wie wenig ist Delitzsch in seiner Psychologie beim Menschen geblieben, wenn er z. B. die Lehre von einer ewigen Siebenheit im göttlichen Sein herbeizieht und die menschliche Natur als ihr Abbild meint begreifen zu müssen. Der Hauptfehler dieses Ganges ist aber erst nicht der, daß die Anthropologie eine fremde Aufgabe in Angriff nimmt, sondern der, daß sie der eigenen Aufgabe nicht gerecht wird. Es gilt, diejenigen Grundbestimmungen über das menschliche Wesen zu gewinnen, worauf die Glaubens- und Sittenlehre sich erbauen läßt. Der Aufbau selber ist der christlichen Lehrwissenschaft zu überlassen.

3) Das richtige Verfahren der biblischen Anthropologie ist nicht der Weg der Geschichtschreibung sondern der der Naturforschung. Wir legen daher unserer Einteilung keine geschichtlichen sondern Naturbegriffe zu Grunde. Roos und Beck sind vorangegangen mit Aufstellung der drei Grundbegriffe: Seele, Geist, Herz. Wir halten dieselben fest, gehen jedoch aus von der Gesamtheit des menschlichen Naturbebestandes, von Leib, Seele und Geist. Diese drei Begriffe sind im grundlegenden Teil zu bestimmen. Der ausführende Teil wird die besonderen geistigen und leiblichen Lebensbeziehungen der Seele darlegen, wobei wir zu den Grundbegriffen noch besondere Mittelbegriffe: Blut und Fleisch auf der seelisch-leiblichen, Gewissen und Vernunft auf der seelisch-geistigen Seite der Menschennatur finden. Diese Ausführung erhält ihren zusammenfassenden Abschluß in dem Sammelbegriff des menschlichen Herzens, als des Mittelpunktes wie für das seelisch-leibliche so für das seelisch-geistige Leben.

I. Hauptstück.

Grundlegung der biblischen Anthropologie:

Seele, Geist, Leib.

---

§ 4. Die biblische anthropologische Dreiheit.

Nach 1 Mos. 2, 7 bildete Gott den Menschen aus Staub vom Erdboden, dem Staubgebilde haucht er Odem des Lebens ein, und der Mensch wird zur lebendigen Seele.

1) **Aus Erdenstaub gebildet,** ist der Mensch selber Staub. 1 Mos. 3, 19. 18, 27. Jes. 64, 8. Ps. 103, 14. 146, 4. Hiob 10, 9. 34, 15. 1, 21. Pred. 3, 19 f. 12, 7. 1 Kor. 15, 47—49. 1 Tim. 2, 13. Daß auch der Name Adam von **adamah** = Erde herkomme, ist nicht erwiesen, weder als sprachliche Thatsache, noch als Schriftansicht, welche in 1 Mos. 2, 7 zu Grunde läge, vgl. Hohel. 5, 10. Klagl. 4, 7.

Die Bedeutung dieses ersten Grundsatzes der biblischen Anthropologie: der Mensch ist Staub — muß nun aber schriftmäßig abgegrenzt werden. Allerdings kann er nicht betrachtet werden als Ergebnis der bloßen sinnlichen Wahrnehmung, welche im Menschen nur die irdisch-körperliche, aus Erdstoff gebildete Gestalt erblickt, noch nicht über dies Aeußere zum Innern vordringt: es wird nicht nur der sinnlich menschliche Sprachgebrauch, welcher vom menschlichen Körper, als vom Menschen redet, in der Schrift aufgenommen, sondern Gott ist es, der den Menschen als Staub erkennt und benennt. Das Staubgebilde ist jedenfalls nicht

etwas dem menschlichen Wesen zufälliges, als ob dieses auch ohne jenes in seiner göttlich gewollten und bestimmten Eigentümlichkeit entstehen und bestehen könnte. Nichts nachträglich Beigelegtes, sondern das Ursprüngliche ist jenes Staubgebilde, und mit ihm wird schon der Mensch selber gebildet, es ist die wesentlich bestimmende Unterlage des ganzen Menschendaseins Hiob 4, 19, aber auch nur die Unterlage, denn mit seiner Herstellung ist das göttliche Werk der Menschenerschaffung noch nicht abgeschlossen. Wie die Schrift einem falschen Spiritualismus entgegentritt, wonach der Geist für sich das ursprüngliche Wesen des Menschen sein soll, ebenso tritt sie einem falschen Materialismus entgegen, der den irdischen Stoff zum ganzen menschlichen Wesen macht und alles andere nur zur unselbständigen Erscheinung des Stoffes. Nirgends in der Schrift heißt es: der Mensch ist Geist, wie: er ist Staub; aber auch wo dies gesagt wird, ist er nicht schlechthin so bezeichnet, sondern nur abgesehen von der göttlichen Schöpfergabe, die dem Staubgebilde verliehen worden. Staub heißt er, wenn das hervorgehoben werden soll, was ihn von Gott unterscheidet, tief unter ihn stellt (nicht was ihn mit Gott verbindet), was den Tod, die Auflösung über ihn bringt als ein nach Verlust der anerschaffenen Gottesgemeinschaft ebenso naturgemäßes wie bei deren Besitz naturwidriges Los, was ihn elend und hinfällig macht, aber so auch das göttliche Erbarmen ihm zuwendet. So gering er als Erdenstaub ist im Vergleich mit der unabsehbaren Weite des leuchtenden Nachthimmels, so groß hat ihn die Gnade seines Schöpfers gemacht Ps. 8, 4—9. Das Staubgebilde wird göttlich begabt mit dem Lebensodem, den es hienach nicht aus sich selber entwickelt; und im Unterschied von dem zur Belebung ihm verliehenen Geist erscheint es als Leib, σωμα ἐπιγειον. Jak. 2, 26. 1 Kor. 15, 40.

2) Was Gott dem aus Erdenstaub gebildeten Menschen

giebt, das wird 1 Mos. 2, 7 bezeichnet als **nischmath chajim** (**Hauch des Lebens**), er giebt ihm Leben. Wie der Mensch durch's Essen vom Lebensbaume 1 Mos. 2, 9. 3, 22 ewiges Leben empfangen hätte, so erhält er ursprünglich sein Leben durch's Eingehen des Lebensodems. Die Ausdrücke **nischmath chajim** (Hauch des Lebens) und **näphäsch chajah** (lebendige Seele) sind nach ihrem Verhältnis zum Lebensbegriff wohl zu unterscheiden: der lebendigen Seele gehört Leben an als ihr Besitz, dagegen der Lebensodem gehört selber dem Leben an, und vermöge seiner wesentlichen Beziehung zu ihm kann er es auch anderem vermitteln, während es die Seele nur für sich hat. Der Genitiv bezeichnet eine innigere Zusammengehörigkeit als das Adjektiv. So ist „Brod des Lebens" nicht nur ein lebendiges Brod, sondern auch ein lebendig machendes, ein Brod, das Leben ist und giebt. Joh. 6, 35. 48. 51. 33. 14, 6. Ebenso „das Wort des Lebens" ist Leben und giebt Leben. Joh. 6, 68. 63. 8, 51. Der Lebensodem (Hauch des Lebens) ist also das Lebendigmachende im Menschen, die von Gott ihm zugeteilte Lebenskraft, wodurch er lebendige Seele wurde. Was nun hier **nischmath chajim** heißt, wird anderwärts genannt **ruach** (ebenfalls = Hauch, gewöhnlich mit Geist übersetzt), **ruach chajim** (Geist des Lebens), **nischmath ruach chajim** (Hauch des Geistes des Lebens). Die entsprechenden griechischen Ausdrücke sind πνοη, πνευμα, πνευμα ζωης oder ζωοποιουν. Vgl. 1 Mos. 6, 17. 7, 15. 22. 1 Sam. 30, 12. 1 Kön. 17, 17. Jes. 42, 5. Ez. 37, 5—10. Ps. 146, 4. Hiob 12, 10. 33, 4. 34, 14 f. Pred. 12, 7. A.-Gesch. 17, 25. Luk. 8, 55. Jak. 2, 26. Off. 11, 11. 1 Kor. 15, 45. Der Mensch wird so von Gott geschaffen, daß in den von der Erde genommenen Leib lebendigmachender Geist hineingegeben wird. Der biblischen Anthropologie ist somit ein Dualismus wesentlich, dessen Lösung nicht voreilig auf

dem rein anthropologischen Gebiete angestrebt werden darf. Dies führt eben auf jenen falschen Materialismus oder Spiritualismus, auf Ansichten, die beide mit der Schrift, deren letztere zugleich mit den Thatsachen der Natur, deren erstere mit denen des Bewußtseins, insbesondere des sittlichen Bewußtseins, in Widerspruch verwickeln. Die menschliche Natur in ihrer Gesamtheit ist nicht die reine Selbstentfaltung weder des Stoffes noch des Geistes, sondern durch Verbindung des Stoffes und des Geistes zu Stande gekommen. Wir können uns Wesen denken, und die Schrift giebt uns die Wirklichkeit solcher Wesen kund, in welchen der Geist nicht nur die Innenseite ihrer Natur bildet, sondern auch deren Außenseite, die Leiblichkeit unmittelbar geistlich, aus der ihnen verliehenen Geistesgabe entfaltet ist; aber der Mensch ist kein solches Geschöpf. Vielmehr sind in ihm Gegensätze vorhanden, deren ursprüngliche Einheit nicht in seinem eigenen Wesen, sondern über demselben, im Geiste Gottes, nicht im Menschengeiste liegt, welche in ihm schon als Gegensätze auftreten und so zur vermittelten Einheit, zur Einheit als Verbundenheit zusammengehen. Erst die Betrachtung des ganzen Schöpfungswerkes vermag uns klar zu machen, daß dieselben ursprünglich eins, eben daher auch schließlich zur Einheit aus ihrer Geschiedenheit verknüpft werden können, d. h. sie vermag den Dualismus aufzulösen; für jetzt haben wir die Verbindung rein als eine thatsächliche hinzunehmen. Diese Zweiheit hat höchst wichtige Folgen. Mit ihr ist namentlich von vornherein die Möglichkeit, aber auch nur die Möglichkeit einer Auflösung des schöpfungsmäßigen Verbandes gegeben, wobei der Geist entweicht, der Staub zum Staube zurückkehrt. Der Mensch ist so geschaffen worden, daß er sterben konnte aber nicht mußte.

3) Durch die Verbindung des Lebensgeistes mit dem Erdenstaub ist der Mensch zur **lebendigen Seele** gewor-

den. 1 Mos. 2, 7. Lebendige Seele ist das begeistete Staubgebilde. Zunächst ist unter derselben nicht etwas Inneres im Unterschied von Aeußerem, sondern der ganze Mensch im Zusammenschluß von Leib und Geist zu verstehen, 1 Mos. 1, 20 f. 24. 2, 19., wo „lebendige Seele" nicht die Tierseele im Unterschied vom Leib, sondern das Tier im Ganzen als beseeltes Wesen bezeichnet. Allein schon 1 Mos. 1, 30 begegnet uns auch ein anderer Sprachgebrauch, hier ist die Seele etwas dem Tiere innerliches, und ebenso ist es beim Menschen 1 Mos. 35, 18. 2 Sam. 1, 9. 1 Kön. 17, 21 f. 19, 4. 10. Jon. 4, 3. 8. Hiob 12, 10. Matth. 6, 25. 10, 28. Luk. 12, 20. A.-Gesch. 20, 10. Im Tode findet nicht nur ein Sterben der Seele statt, sondern auch ein Ausgehen der Seele aus dem Leib. Die Scheidung des Geistes vom Leib ist zugleich Scheidung der Seele vom Leib. Die Ausdrücke Geist und Seele sind hier keineswegs gleichbedeutend; denn **näphäsch** ist **näphäsch chaja** (lebendige Seele) und **ruach** ist **ruach chajim** (Geist des Lebens, Leben gebender Geist, s. o. Ziff. 2) vgl. 1 Mos. 2, 7. 1, 30. mit 6, 17. 7, 15. Zwar heißt **chajah** auch „Leben" Jes. 57, 10., allein für **näphäsch chajah** ist die Bedeutung ψυχη ζωης mindestens unerweislich (Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache, 7. Ausgabe § 335. a.) und gegen sie entscheidet die schon dargelegte biblische Grundanschauung vom Verhältnis des Geistes und der Seele zum Leben, vgl. 1 Kor. 15, 45. Dagegen Ez. 1, 20 f. heißt **ruach hachajah** — το πνευμα της ζωης. Was lebendig macht im strengen Sinn, das ist der Geist und nicht die Seele, denn diese ist selber vom Geiste belebt, und das Fortleben ist an ihre Gegenwart nur insofern geknüpft, als die Seele den Lebensgeist auch für den Leib in sich trägt und mit ihr auch der Geist entweicht.

Aus dem allem ergiebt sich:

a) die Seele fällt nicht mit dem Geist zusammen,

b) sie ist aber auch *nicht die bloße Verbindung* von Geist und Leib, sondern

c) sie ist ein dem Leibe Innerliches, das *durch die Verbindung* des Geistes mit dem Leib *als ein drittes Selbständiges* entstanden ist.

d) Die Seele verhält sich zum *Menschen selber* nach 5 Mos. 13, 7. 1 Sam. 18, 1. 3. 20, 17. vgl. mit 3 Mos. 19, 18. — 3 Mos. 11, 44. mit V. 43. — 5 Mos. 4, 9. mit V. 15. 23. — Jak. 1, 21. 5, 20. mit 2, 14. 4, 12. — Matth. 16, 25. mit V. 24. — Matth. 16, 26 mit Luk. 9, 23 ff. so, daß sie die innerhalb des Staubleibes bestehende menschliche Selbstheit bezeichnet: *die Seele ist der Mensch selber.*

Indem wir dem Hergang des Schöpferwerks folgten, haben wir zuerst das Wesen des Menschen ins Staubgebilde setzen müssen, mit der Geistesmitteilung veränderte jedoch sich der Schwerpunkt: das Staubgebilde wird zur lebendigen Seele, die Seele wird ihm eingeschaffen, und *der Mensch selber ist nun Seele.* Dies *der zweite biblisch anthropologische Grundsatz.* Der Leib ist und bleibt eingeschlossen in die menschliche Natur als Unterlage der menschlichen Selbstheit, diese aber, wie sie auf jener Unterlage entstanden ist, wird als die Seele bezeichnet.

4) So haben wir denn in der menschlichen Natur eine Dreiheit gefunden, welche zwar in der Grundstelle 1 Mos. 2, 7 nur erst angedeutet wird, weiterhin aber bestimmt heraustritt 1 Thess. 5, 23. Phil. 1, 27. Ebr. 4, 12. Jak. 2, 26. Matth. 10, 28. Einmal vollständig ausgesprochen muß die Dreiheit als Voraussetzung der biblischen Lehre auch da erscheinen, wo nur eine Zweiheit genannt wird, weil Seele und Geist ebenso wie Leib und Geist und wie Leib und Seele unterschieden werden. Wenngleich 1 Thess. 5, 23. Phil. 1, 27 der Geist gemeint ist im Sinne des neuen Bundes, so

könnte doch eben dieser Geist nicht ein neuer Geist heißen Ez. 36, 26., wenn der Mensch nicht vorher schon Geist in sich hätte, und Jud. 19 spricht den seelischen Menschen den Geist nicht schlechthin ab, sondern nur im Gegensatz der geistlichen Menschen.

a) Das **Grundverhältnis zwischen Geist, Seele und Leib** ist hienach so zu bestimmen: Der Geist ist Lebensgrund im Menschen, Lebenskraft für Seele und Leib, welche zusammen die im Geist lebendige Menschennatur ausmachen. Die Seele ist nicht die Lebenskraft des Leibes, sondern nur die Trägerin des Geistes und Lebens für den Leib, die durch göttliche Geistesmitteilung an das Staubgebilde entstandene menschliche Selbstheit, welche den Leib zur Voraussetzung ihres Werdens und zur Stätte ihres Lebendigseins hat, so daß auch er zum lebendigen Menschen selber gehört ja beziehungsweise der Mensch selber ist.

b) Wir haben somit eine wirkliche Dreiheit im Menschen anzuerkennen, keine bloßen Denkunterschiede. Die Seele ist nicht etwa der Leib in seiner Einheit gedacht, der Leib nicht die Seele in der Mannigfaltigkeit ihrer Selbstdarstellung. Ebenso ist der Geist nicht die Seele nach ihrer übersinnlichen Anlage, die Seele nicht der Geist im sinnlichen Dasein. Unrichtig ist es aber auch, Seele und Geist als verschiedene Potenzen zu bestimmen, im biblischen Sinn ist nur der Geist Potenz (δύναμις). Unklar gestellt ist die Frage, ob zwischen ihnen ein substantieller Unterschied sei. Substanz ist der Geist und die Seele, aber nicht in demselben Sinn. Der Geist kann Substanz heißen als Lebensgehalt, dann ist die Seele nicht Substanz, sondern Subjekt, Inhaberin jenes Inhalts, sie lebt durch den Geist und von dem Geist. Die Seele kann aber Substanz heißen als besonderes Wesen, als ein Selbst, in diesem Sinn ist der Geist keine Substanz, sondern gehört nur einer Substanz an, nem-

lich der menschlichen Seele und dem göttlichen Selbst. In zwiefacher Hinsicht werden wir also den substantiellen Unterschied zwischen Seele und Geist leugnen, und nur so ihn zugeben, daß er die Vorstellung abwehrt, der Geist sei bloße Eigenschaft der Seele, da er doch ihr göttlich verliehenes Eigentum, das Band zwischen Gott und ihr ist.

Für die wirkliche Dreiheit der menschlichen Natur ist nun aber die Einheit schöpferisch begründet im Geiste, der Seele und Leib verknüpft und sie zusammen belebt, und geschöpflich vertreten in der Seele als dem menschlichen Selbst, dessen Besitz Leib und Geist sind. Der Mensch *ist* Seele, *hat* nach innen Geist, nach außen Leib, *ist* Staub und Geist nur beziehungsweise.

Dieselbe Dreiheit wie im Menschen ist nach der Schrift auch *im Tiere* vorhanden, auch dieses ist durch Geist lebendige Seele im irdischen Leib. 1 Mos. 1, 20 f. 24. 30. 2, 19. 9, 10. 12. 15. 3 Mos. 11, 10. 46. 1 Mos. 6, 17. 7, 15. Ps. 104, 29 f. Pred. 3, 19. 21. Off. 8, 19. 16, 3. Es läßt sich nicht biblisch richtig sagen, das Tier habe eine Seele aber keinen Geist, denn ohne Geist hätte es kein Leben. Der Unterschied zwischen Menschen und Tieren liegt nicht im allgemeinen Naturbestand, wie der zwischen Pflanzen und Tieren, sondern derselbe dreiheitliche Naturbestand ist im Menschen mit anderer, höherer Beschaffenheit und Ausrüstung gesetzt. Die Schrift faßt jenen Unterschied in den Ausdruck, der Mensch ist im Bilde Gottes erschaffen 1 Mos. 1, 26 f. Den Sinn dieses Ausdrucks aber können wir erst im weiteren Verlaufe unserer Entwicklung darlegen.

d) Man könnte versucht sein, die Dreiheit im Menschen mit der *Dreiheit in Gott* in Beziehung zu setzen, jene als Abbild dieser zu fassen. Aber wie stimmte dazu, daß einerseits der dreiheitliche Bestand dem Tiere mit dem Menschen gemeinsam, andererseits das göttliche Ebenbild er-

sterem abzusprechen ist? Die Gottebenbildlichkeit kann nicht in der Dreiheit an und für sich liegen. Die Dreiheit in Gott ist etwas wesentlich anderes als die im Menschen, dort ist persönlicher Unterschied, hier Eine Person. Auch wo die Schrift, wie 1 Kor. 2, 10 f., eine gewisse Vergleichbarkeit der menschlichen Naturverhältnisse mit dem göttlichen Wesensverhältnis lehrt, schränkt sie dieselbe in feste Grenzen ein. Gott und sein Geist verhalten sich zu einander nicht wie des Menschen Seele und Geist, denn während die Seele durch den Geist selber erst lebendig ist, macht Gott lebendig durch seinen Geist und ist selber lebendigmachender Geist*). Ueberhaupt muß es vom Standpunkte der nüchternen wissenschaftlichen Glaubenserkenntnis als ein verkehrtes Unternehmen erscheinen, wenn man, statt den biblischen Begriff der Menschennatur für sich zu fassen, vom Schwereren und Höheren zum Leichteren und Niedrigeren gehen, dieses aus jenem begreifen will!

---

§ 5. Die Seele.

Geist, Seele und Leib, in ihrem Grundverhältnisse bestimmt, sind nun einzeln zu betrachten. Die Seele ist, als wir vom Entstehen der menschlichen Natur ausgiengen, zuletzt hervorgetreten. Hier, wo wir deren Bestehen voraussetzen, fassen wir die Seele zuerst ins Auge, da Leib und Geist für sie sind, also in Beziehung auf sie angesehen werden müssen.

1) Der **ganze Mensch** heißt **Seele** 1 Mos. 12, 5. 14, 21. 36, 6. 46, 15—27. 2 Mos. 1, 5. 12, 4. 16, 16. 3 Mos. 2, 1. vgl. 1, 2. 4, 2. 27. 5, 1—4. 15. 17. 21. 7, 18. 20, 6. 22, 6. 11. 4 Mos. 31, 35. 40. 46. vgl. 28. A.-Gesch.

*) Vgl. Wörner, Verh. des Geistes zum Sohn S. 99 ff. und Grundwahrheiten 2. Aufl. Abschn. IV und V.

2, 41. 43. 3, 23. 7, 14. 27, 37. Röm. 13, 1. 1 Pet. 3, 20 vgl. Off. 18, 13 u. a. m. Der Mensch im Ganzen als begeistetes Staubgebilde, als irdisch lebendiges Wesen heißt Seele; ja „die Seele" erscheint sogar als ein Massenbegriff 1 Mos. 12, 5. 14, 21. vgl. 1, 20. 24., ist soviel als „das Beseelte". Zugleich aber wird mit Seele der Mensch als Einzelwesen bezeichnet, weshalb der Ausdruck bei Zahlenangaben und in der Gesetzessprache häufig vorkommt. Bald steht er von den Menschen allein im Gegensatz der Tiere, also nur vom höheren Seelenleben, bald auch von Tieren, und sodann ist bestimmter von näphäsch adam (Menschenseelen) die Rede. So gebraucht muß die Verbindung ψυχαι ἀνθρωπων (Seelen der Menschen) erklärt werden wie πνευματα δαιμονιων Off. 16, 14., d. h. als Genitiv appos. „Seelen, die Menschen sind" vgl. Joh. 2, 21., wie wir ja auch vom Wesen des Menschen, von seiner Selbstheit reden, das, was jemand ist, als etwas ihm Angehöriges darstellen. Off. 18, 13. (vgl. Bengel's Gnomon) scheint diese Verbindung nach σωματων das Unwürdige hervorzuheben, was im Verkauf des ganzen Menschen, nicht seiner bloßen Leibeskraft liegt. Wie ψυχαι (Seelen) steht A.-Gesch. 1, 15. Off. 3, 4. 11, 13. ὀνοματα (Namen). Das persönliche Einzelwesen ist „Seele" oder „Name", sofern die Seele dessen Dasein innerlich ausmacht, der Name es äußerlich unterscheidet. vgl. Joh. 10, 3. Ist aber Seele Gesamtbezeichnung der menschlichen Natur und des menschlichen Einzelwesens in seinem schöpfungsmäßigen Bestand, so erklärt sich schon daraus, daß in der Schrift gesagt werden kann, die Seele unterliege dem Tod, wie es vom Menschen selber heißt, er sterbe. 1 Mos. 17, 14. 2 Mos. 12, 15. 19. 31, 14. Jos. 20, 3. 9. Ez. 18, 4. Dabei mag für jetzt unentschieden bleiben, ob Stellen wie 1 Mos. 12, 13. 19, 17—20. 32, 31. 4 M. 23, 10. Jos. 2, 13. f. Richt. 16, 30. auf

diese Bedeutung des Wortes Seele zurückgeführt oder mit denen zusammengenommen werden sollen, worin

2) die **Seele als ein Besonderes** innerhalb der menschlichen Natur, als Trägerin des Lebens erscheint. Gehen wir zurück auf die ursprüngliche Wortbedeutung, so ist **näphäsch** der Odem, Hiob 41, 12. vgl. 2 Mos. 23, 12. Jes. 3, 20. Zunächst wird also die Seele gegenwärtig gedacht in der Erscheinung des Athmens, die allerdings dem tierischen und menschlichen im Unterschied vom pflanzlichen Leben gemeinsam ist, die Beseeltheit des Stoffgebildes anzeigt (vgl. A.-Gesch. 5, 5. 10. 12, 23). Daß jedoch das Wesen der Seele nicht in dieser Erscheinung aufgeht, vielmehr als deren innerlicher Grund gesetzt wird, versteht sich schon nach allem bisher über den Sinn des Wortes **näphäsch** Gesagten. Da nun das Leibesleben an die Odemserscheinung d. h. an die Gegenwart der Seele im Leib geknüpft ist, so wird

a) die Seele häufig da genannt, wo es sich um das Leibesleben auf Erden handelt. 1 Mos. 9, 5. 37, 21. 2 Mos. 4, 19. 21, 23. 30. 3 Mos. 24, 17 f. 5 Mos. 19, 6. 11. 21. 22, 26. 24, 6. Richt. 5, 18. 9, 17. 12, 3. 1 Kön. 2, 23. 3, 11. 19, 2 f. 2 Kön. 7, 7. Ps. 69, 2. Jer. 4, 10. Hiob 27, 8. Matth. 2, 20. 6, 25. Luk. 12, 20. Joh. 13, 37 f. A.-Gesch. 15, 26. 20, 24. 27, 10. 22. Röm. 16, 4. Phil. 2, 30. 1 Thess. 2, 8.

In vielen Fällen, wo wir „Leben" sagen, redet die Schrift von „Seele", setzt also statt des Leibeslebens bestimmter das im Leib Lebendige, die Seele als die, die des Leibes Leben in sich trägt und im Leibe ihr Leben hat. Matth. 6, 25 werden Seele und Speise, Leib und Kleidung gepaart; die Kleidung dient dem Leibe, die Nahrung der Seele, d. h. die Nahrung erhält nicht nur den Bau des Leibes, erhält auch nicht bloß die Seele dem Leibe, sondern die Seele selber erhält durch sie neue Lebenskräfte, sie wird genährt, gekräftigt,

am Leben erhalten. Die gewöhnliche Auslegung, wonach „Seele" hier der Grund des sinnlichen Lebens im Menschen sein soll, fällt dadurch, daß dann dasselbe Wort anderwärts eine ganz andere Bedeutung haben müßte und Matth. 16, 24—26. 10, 28 nicht den Lebensgrund im Menschen, sondern das lebendige Selbst bezeichnet, welchem ein höheres wie ein niedrigeres Leben zukommt. Vorerst aber ist klar: wie das Lebendigsein des Leibes vom Innesein der Seele abhängt, so auch ist die Seele in ihrer sinnlichen Lebendigkeit von den Zuständen des Leibes bedingt. Wie könnte sonst die leibliche Speise auf die Seele bezogen, die tödliche Verwundung des Leibes ein Schlagen der Seele genannt werden? Und hieraus ergiebt sich, daß in den Stellen, die das Sterben nicht auf „eine Seele" sondern auf „jemandes Seele" beziehen, die natürlichere Auffassung im Rechte ist, wonach die Seele als ein Besonderes im Menschen dem Tode unterliegt, 4 Mos. 23, 10. Richt. 16, 30. 1 Kön. 19, 4. Jon. 4, 8 Hiob 35, 14. Ps. 33, 19. 56, 14. 66, 9. 78, 50. Mark. 3, 4. Luk. 6, 9., und zwar ist für sie das Sterben kein bloßes Zurückziehen des Lebens aus dem Leibe, sondern ein Lebensverlust, wie der Ausdruck es giebt, namentlich Einbuße derjenigen Lebenskräfte, welche der Seele aus der irdischen Welt durch ihren Leib zuströmen.

b) Allein mit dem Verluste ihres Lebens als irdischen Leibeslebens ist das Dasein der Seele nicht aufgehoben. Eben die „Seele", die im Sterben den Leib verläßt, 1 Mos. 35, 18. 1 Kön. 17, 21 f., erscheint hernach als Bewohnerin des **scheol** (der Unterwelt) Ps. 16, 10. 30, 4. 49, 16. 89, 49. 94, 17. vergl. 115, 17. Sie wird im Tode nicht wie der Leib aufgelöst und vernichtet. Diese Fortdauer läßt sich nicht begründen aus dem allgemeinen Begriff der Seele, denn obwohl sie keine bloße Zusammensetzung von Leib und Geist, sondern etwas für sich ist, etwas durch die Verbindung des Geistes mit dem Leibe Ge-

wordenes, so folgt hieraus noch nicht, daß ihr Fürsichsein die Auflösung jenes Verbandes überdaure; es müßte sonst auch die Tierseele nach dem Tode fortbestehen, was die Schrift nirgends ausspricht oder andeutet. Der Grund der Fortdauer wird also vielmehr in der anerschaffenen Natureigentümlichkeit gerade der menschlichen Seele liegen. Ferner ist die Fortdauer biblisch nicht schlechthin als *Fortleben* zu bestimmen, Unsterblichkeit der Menschenseele nicht als Natureigenschaft beizulegen. Denn abgesehen vom Verlust des irdischen Leibeslebens wird uns ihr Fortbestand in der Unterwelt im allgemeinen nicht als ein Leben sondern als ein Todeszustand dargestellt. Daß eine Menschenseele, wenn ihr *dieses* Leben entgeht, sich nicht leblos findet, sondern ein anderes, ewiges Leben in sich hat, so im leiblichen Sterben den Tod nicht sieht, sondern in das Reich des ewigen Lebens eingeht, das hat auf Grund ihrer höheren Naturanlage noch seine besondere Vermittlung und sittliche Bedingung. Joh. 6, 47—51. 57 f. 8, 51. 12, 25 f. Die Unsterblichkeit ist für die Menschenseele geknüpft an die persönliche Gemeinschaft mit dem, der allein Unsterblichkeit hat. 1 Tim. 6, 16. Luk. 20, 37 f.

c) Hienach ist die Menschenseele schon im Diesseits eines *inneren höheren Lebensbesitzes* fähig, dessen Begriff in den Schriften des alten Bundes allerdings erst emporsteigt aus der Verheißung eines göttlich gesegneten Erdenlebens. Jes. 55, 1—3. Christus redet Matth. 10, 28. Luk. 12, 4 f. vgl. Mark. 3, 4. Luk. 6, 9. 12, 12 f. Matth. 6, 25 auch von einem Seelenleben, das durch menschliche Gewalt, durch Aufhebung des irdisch leiblichen Seelenlebens nicht entrissen werden könne. Die Seelenwohlfahrt wird 3 Joh. 2 von der äußeren Wohlfahrt unterschieden und aller Weltgewinn vermag sie nicht zu geben oder zu ersetzen Matth. 16, 26; sie muß gerade durch Hingabe der Seele in ihrer sinnlichen Le-

bensbestimmtheit errungen werden Matth. 16, 24 f. Luk. 17, 33. Joh. 12, 25. So ist die Seele Trägerin, Empfängerin des übersinnlichen wie des sinnlichen Lebens, Wohles und Wehes, des sittlichen Gedeihens und Schadens, des ewigen Heiles und Gerichtes. Matth. 10, 28. 11, 29. Luk. 21, 19. Röm, 2, 9. 2 Kor. 1, 23. 12, 15. Ebr. 6, 19. 10, 39. 13, 17. Jak. 1, 21. 5, 20. 1 Pet. 1, 9. 22. 2, 11. 25. 4, 19. Wenn nun aber die Seele es ist, worin der Mensch selber den Tod überdauert und ins Reich des Todes geht, vgl. Pred. 9, 10., wenn das Heil Eigentum des Menschen wird eben als Seelenheil, so ist dies nur

d) die Bestätigung des früheren Ergebnisses, daß die Seele das menschliche Selbst im engeren Sinne ist. Darin kann uns nicht irre machen, daß die biblische Ausdrucksweise auch wieder zwischen Seele und Ich unterscheidet Ps. 42, 5. 7. 12. Luk. 12, 19. Joh. 13, 37 f.*) Wenn der Mensch „ich" sagt, so bezeichnet er damit sein eigenes Wesen, wie es ihm selber bewußt ist. Erfaßt er sich nun in der Gesamtheit seines Naturbestandes, also mit Einschluß des Leibes und Geistes, so ist der Begriff des Ich's weiter als der der Seele und diese wird innerhalb des Ich's als ein Besonderes, als ein dem Ich Angehöriges gedacht, vom Ich unterschieden, das ja beziehungsweise nur Staubgebilde ist. Redet aber der Mensch aus der Anschauung seiner Gesamtnatur heraus von „seiner" Seele wie von „seinem" Geist und Leib, so ist daraus nicht zu schließen, daß die Seele ihm genau ebenso gegenständlich sei wie Leib und Geist, also nicht das Ich sein könne. Denn das ist das Eigentümliche des Selbstbewußtseins, daß eben das Wissende als ein Gewußtes, Gegenständliches gesetzt wird, das Ge-

*) Ueber Jes. 26, 9. Spr. 23, 15. Pred. 7, 25. vgl. Ewald, Lehrbuch S. 770. 818 f. Delitzsch, Comment.

wußte als ein vom Wissenden Unterschiedenes erscheint, während es in der That kein Anderes, sondern das Wissende selber ist (darum sogar der Ausdruck „mein Ich"). So gewiß das menschliche Selbst Gegenstand des eigenen Wissens, Wollens und Thuns werden kann, so gewiß läßt sich die menschliche Seele in diesem Verhältnis zum Menschen selbst darstellen; und die Schrift redet hier nicht vom Selbst sondern von der Seele, um in dem menschlichen Selbst die eine oder andere der besonderen Bestimmtheiten hervorzuheben, die im Begriff der Seele zusammengefaßt sind.

Anmerkung. Wie hängt mit dem Bisherigen der Gebrauch des Wortes **näphäsch** (Seele) zusammen, welcher sich findet 3 Mos. 19, 28. 21, 1. 11. 22, 4. 4 Mos. 5, 2. 6, 6. 11. 9, 6 f. 10. 19, 11. 13. Hagg. 2, 13, und wobei **näphäsch** einen **Leichnam** zu bezeichnen scheint?

Zwar 3 Mos. 19, 28 vgl. 5 Mos. 14, 1. ließe sich leicht erklären: „Einschnitt oder Ritze für eine (entflohene) Seele". Ebenso kann, wer einen Leichnam berührt, „unrein von einer Seele" heißen, weil die Seele das im Leibe Lebende und Sterbende ist, durch ihr Sterben die verunreinigende Eigenschaft des Leibes bedingt ist. Schwierig sind nur die Stellen 3 Mos. 21, 11. 4 Mos. 6, 6. 19, 13. vgl. 11., die Ausdrücke: „kommen zur Seele eines Toten", „berühren die Seele eines Toten," worin Seele geradezu für den entseelten Leichnam zu stehen scheint. Die eine Erklärung faßt hier Seele im Sinne von Einzelwesen, Person; ist aber dieses Wort, welches doch ursprünglich ein indisch-*lebendiges*, ein athmendes Einzelwesen bezeichnet, die Beseeltheit einschließt, im Sprachgebrauch wirklich so verblaßt, daß es auch den Leichnam bezeichnet? Man hat daher den Ausweg ergriffen, wenn die Leiche **näphäsch** heiße, werde die Entseeltheit nicht als völlige, die Seele noch als gewissermaßen ge-

genwärtig gedacht; allein dem widersprechen die einfachen Schriftaussagen, wonach im Sterben die Seele entflieht. Besser würde an das Blut gedacht, allein jene Stellen reden vom natürlichen Tod ohne Bluterguß, so daß die Berührung der Leiche nicht zugleich Berührung des Blutes d. h. „der Seele des Fleisches" 3 Mos. 17, 10 ff. heißen kann. Wir müssen einen andern Weg einschlagen. Der fragliche hebräische Ausdruck kann nicht bloß „Seele eines Toten" sondern ebensogut auch „Seele eines Sterbenden" heißen, und vergleichen wir 4 Mos. 6, 9. 11. mit V. 6 f. 3 Mos. 21, 11 und 4 Mos. 19, 14—16 mit V. 11. 13, so ergiebt sich, daß der Ausdruck wirklich nur ein seelisch lebendiges Einzelwesen im Augenblicke seines Dahinsterbens, nicht die nach diesem Vorgang zurückbleibende Leiche bezeichnet. Nicht bloß für die Bestattung sondern auch für das Sterben schon fordert die Sitte das Zugegensein der Angehörigen 1 Mos. 46, 4. 50, 1. Daß aber Verunreinigung durch Nähe und Berührung wie des Sterbenden, so des bereits Verstorbenen herbeigeführt werde, das wird im Gesetz Mosis (vgl. 3 Mos. 21) überhaupt nicht erst gelehrt sondern schon vorausgesetzt, und nur die genaueren Bestimmungen über diese Unreinigkeit und deren Beseitigung folgen in 4 Mos. 19.

---

3) Die Seele haben wir bis jetzt kennen gelernt in ihrer Stellung zur menschlichen Gesamtnatur, welcher sie als Trägerin des menschlichen Lebens und als die Selbstheit des Menschen den eigenen Namen verleiht. Aber an sich ist die Seele noch nicht bestimmt worden. Haben wir bisher gesagt: die Seele ist das menschliche Selbst, so drehen wir nun den Satz um: **das menschliche Selbst ist Seele.** Was ist damit ausgesagt?

a) Schon nach 1 Mos. 2, 7 ist das menschliche Selbst Seele, sofern es durch Eingehen des Lebensgeistes

in das Staubgebilde entstanden und zum Leben in dem von der Erde genommenen Leibe bestimmt ist. Dafür spricht auch, daß die aus der Erde gebildeten Tiere 1 Mos. 2, 19. gleichfalls lebendige Seelen heißen, wogegen bei den Engeln diese Benennung nicht vorkommt. Vgl. Hebr. 1, 14. mit Luk. 24, 39. Hienach bleibt freilich noch unerklärt, daß Gott zwar nicht sich Seele nennt aber doch von seiner Seele spricht, Matth. 12, 18. Hebr. 10, 38. Weiter heißt natürlich das auf die Verbundenheit mit dem Erdenleib angelegte für jetzt in ihr sich bewußte menschliche Selbst auch noch da Seele, wo der künftige Trennungszustand in's Auge gefaßt wird Ps. 94, 17. Genauer jedoch tritt für dasselbe in seiner Abgeschiedenheit vom Leibe der Ausdruck πνευμα (Geist) ein Luk. 24, 37. 39. 1 Pet. 3, 19 f. Hebr. 12, 23., und „Seele" steht nur da, wo entweder (Off. 6, 9—11.) auf die Scheidung vom Leibe zurück oder (Off. 20, 4—6) zugleich auf die künftige Wiedervereinigung mit ihm hinausgesehen wird. Im Begriff der Seele liegt die Zusammengehörigkeit des Selbstes mit der Staubhütte, die ursprüngliche Zweiheit und nur vermittelte Einheit der menschlichen Natur. Das eigentümliche Wesen der Seele ist irdisch bestimmte Selbstheit. Aber was ist ihre eigentümliche Erscheinungsform und wie hängt dieselbe mit ihrem Wesen zusammen?

b) Vergleichen wir die Seelen d. h. Menschen und Tiere mit der übrigen irdischen Schöpfung! Die heutige Unterscheidung des „Lebendigen und Leblosen" (Organischen und Unorganischen) ist in diesem Ausdrucke der Bibel fremd; sie findet zunächst das Lebendige erst auf der Stufe des Tierreiches 1 Mos. 1, 19 ff. 2, 19 f. Hiob 12, 10. Ps. 145, 15 f. und rückwärts dehnt sie dann den Lebensbegriff nicht nur auf die Pflanzenwelt Hiob 14, 7—9. 1 Kor. 15, 36. Jud. 12., sondern auf die ganze Schöpfung aus Neh. 9, 6.

1 Tim. 6, 13. Joh. 1, 3 f. 4, 10—14. Darum fehlt es ihr jedoch nicht an scharfer Auffassung derjenigen Merkmale, welche das Lebendige im Sinn des heutigen Sprachgebrauchs vor dem Leblosen auszeichnen (Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung) so 1 Mos. 1, 11—13. Ps. 104, 13—16.; und wie schön ist das Wachstum in den Gleichnissen Christi ausgeführt. Für die Tiere aber wird der Artenverschiedenheit und dem Segen der Fortpflanzung sowie dem Nahrungsbedürfnis, was sie mit den Pflanzen gemein haben, teils die in näphäsch (Seele) mit gesetzte gleichmäßige Bewegung des Athmens teils die willkürliche Bewegung als besonderes Kennzeichen beigefügt. 1 Mos. 1, 20 ff. A.-Gesch. 17, 25. 28. Allein diese letztere Erscheinung beruht im Unterschied von der auch bei Gewächsen vorkommenden „Reizbewegung" auf Empfindung und Begierde, und eben darin haben wir die grundwesentliche Erscheinungsform der Seele.

aa) Mit welchem Rechte wird aus der willkürlichen Bewegung auf das Dasein der Seele als eines besonderen Wesens im Leibe geschlossen? Es ist eine uralte biblische und außerbiblische Grundansicht, wonach einerseits bei gewissen Bewegungen gewisser irdischer Einzelgestalten der verborgene Hergang der Empfindung in ihnen vorausgesetzt, andererseits zum Entstehen der dunkelsten tierischen Empfindung statt des bloßen Verknüpftseins der stofflichen Teile innerhalb des Körperbaus das innere Vorhandensein eines besonderen Wesens, der Seele, gefordert wird. Die erstere Annahme stützt sich zwar nicht auf unmittelbare Wahrnehmung, sondern entspringt aus dem Rückschluß von entsprechender Aeußerlichkeit auf die Innerlichkeit, welche wir bei uns erfahren, kann jedoch auch so keinem ernsten Zweifel unterliegen. Weiterhin müssen wir festhalten: nur wo Empfindung sich verrät, kann von Seelenleben die Rede sein; bloß gestaltende, empfindungslose Seele, Pflanzenseele, ist eine Begriffsverwirrung,

ein Widerspruch gegen den Seelenbegriff, wie er sich aus der Erfahrung gebildet hat, und gegen die Schrift. Wessen Sache ist nun aber die Empfindung, wer hat sie? Dies ist der Kern der Seelenfrage. Zuerst erscheint die ganze tierische Einzelgestalt als Trägerin der Empfindung, als Seele, und die Berechtigung dieser Ansicht wird späterhin sich erweisen. Wird jedoch das Gebilde im Tode empfindungslos, ohne sich alsbald auch nach dem ganzen äußeren Ansehen zu verändern, woran haftet dann eigentlich die nun verlorene Empfindung? Sagt man: an einer gewissen Verbindungsweise der inneren Körperteile, so ist hiermit nichts gesagt. Denn in diesem Fall müsste streng genommen die Empfindung zwischen den einzelnen Stoffteilen sich ereignen als die gemeinsame Wirkung derselben, ohne daß angegeben werden könnte, in wem sie dieselbe wirken, wessen Zustand sie sei. Der Körper als ein Zusammengesetztes kann nicht Träger der Empfindung sein. Diese ist nemlich nicht nur ein thatsächliches Verhältnis sondern besteht darin, daß durch ein thatsächliches Verhältnis das eine oder andere der Glieder dieses Verhältnisses sich bestimmt findet, sie setzt eben deshalb eine an sich seiende Einheit voraus. Der Körper ist keine solche sondern nur eine einheitlich verbundene Vielheit. Er braucht zwar zu seinem Bestande keine ihm eigentümliche innere Einheit, auch von diesem Gesichtspunkte aus ist die Pflanzenseele unhaltbar; ebensowenig aber kann er sich selber als Einheit erfassen, sich auf sich selber einheitlich beziehen, sondern er bedarf einer andern an sich seienden Einheit um für sie zu sein, in ihr empfindungsmäßig zusammengefaßt zu werden. Noch scheint der Ausweg übrig, daß die Empfindung in einen einzelnen Körperteil, in einen letzten, unteilbaren Teil gesetzt würde. Allein die Ansicht, daß jedem einfachen Stoffteil eine Art Seelenleben, die Fähigkeit der Empfindung zukomme, entzieht sich jedem Erfahrungsbeweise. Wenn jeder durch das Zu-

sammensein mit dem andern bestimmt wird, so ist es doch ein Gedankensprung, daß er sich auch dadurch bestimmt finden, seiner Bestimmtheit innewerden soll, ein dadurch allerdings erleichterter Sprung, daß wir bereit sind, den Dingen unsere eigene Innerlichkeit irgend wie zu leihen. Gewichtig ist der Versuch, diese Ansicht aus dem Satze zu begründen, daß es kein Ansichseiendes geben könne, das nicht zugleich für sich wäre. Allein bei aller Uebereinstimmung mit diesem Grundsatze bleibt uns doch die Frage, ob die einfachen Bestandteile der Körperwelt an sich zu setzen seien, was oder wer in ihnen allen für sich sei, wie sie zum Geiste, zur selbstbewußten Wesenheit sich verhalten; und jedenfalls streitet gegen jene Ansicht, daß nach Schrift und Erfahrung die Empfindung immer nur mit einem bestimmten, das Pflanzenreich an streng geschlossener Einheit überragenden, Körperbau verknüpft erscheint. Zwar wird man dieser Thatsache verschiedene Deutung zu geben suchen. Wenn jedoch die bezeichnete Einrichtung auch nur das Mittel einer uns verständlichen Aeußerung des Seelenlebens ist, warum so viel verborgenes Leben dieser Art? Und wenn nun die andere Deutung überwiegt, wonach die Verbindung mit dem tierischen Körper zur inneren Entwicklung des Seelenlebens erforderlich ist, warum bleibt soviel Empfindungsfähigkeit unentwickelt? Entweder wird uns jenes angebliche Empfinden der Stoffteile etwas rein Unvorstellbares, oder es bleibt unbegreiflich, weshalb einerseits das Seelenleben nur innerhalb einer fein gebildeten Leiblichkeit sich entfalten, andererseits ohne diese Umstände auch vorhanden sein soll. So kehren wir zu der Anschauung zurück, die der einfältige Blick des Altertums, der Urmenschheit, unmittelbar, wie so manche andere Wahrheit, ergriffen hat: die Empfindung ist nicht Sache des Stoffes, weder eines ganzen Stoffgebildes noch eines einzelnen Stoffteiles, sondern setzt ein empfindendes Wesen, die Seele als Trägerin

voraus; das Seelenleben geht ebensowenig rein aus dem Leibesleben hervor als es ohne dieses entsteht und irdisch besteht; Seele und Leib gehören paarweise zusammen. Vgl. „Grundwahrheiten" S. 91—95. 192—195.

bb) Als die eigentümliche Erscheinungsform der Seele kann Lust und Unlust im weitesten Sinn bezeichnet werden. Je nachdem die Seele in ihrem Leben sich gefördert oder gehemmt fühlt, werden die Empfindungen des eigenen Zustandes zu Gefühlen der Lust oder Unlust; und aus der hierin gegebenen Wertbestimmung der eigenen Zustände ergiebt sich weiterhin die Wertbestimmung der empfundenen, wahrgenommenen, vorgestellten Gegenstände, die Lust oder Unlust an ihnen und zu ihnen, das Verhältnis der inneren Anziehung oder Abstoßung, das Begehren oder Verabscheuen, die Zu- oder Abneigung.

α) So wird die Seele genannt, wenn es sich um das Empfinden des Angenehmen und Unangenehmen handelt Spr. 13, 19. 16, 24. 29, 17. (der Seele süß), 1 Mos. 42, 21. Ps. 143, 11 f. 6, 4. (Enge, Angst, Schrecken der Seele) Ps. 57, 7. 44, 26. Klagl. 3, 20. Ps. 42, 6 f. 12. 43, 5. (Beugung), vgl. weiter A.-Gesch. 2, 43. Röm. 2, 9. 2 Petr. 2, 8. Luk. 2, 35. Matth. 26, 38. 11, 29. Namentlich werden ihr Hunger und Durst und die entgegengesetzten Zustände beigelegt Ps. 107, 5. 9. 35, 13. 69, 11. 143, 6. Spr. 6, 30. 13, 25. 19, 15. 25, 25. 27, 7. Jes. 29, 8. 32, 6. Luk. 12, 19. Spr. 11, 17. Pred. 2, 24.

β) Das Begehren erscheint als Sache der Seele 5 Mos. 12, 15. 20 f. 14, 26. 18, 6. 1 Sam. 2, 16. 23, 20. 1 Kön. 11, 37. Off. 18, 14. Jer. 2, 24. vgl. Hiob 7, 15. Ps. 42, 2 f. 63, 2., ebenso der Ekel 4 Mos. 21, 5. 3 Mos. 26, 15. 43. Zach. 11, 8. Ps. 107, 18. Hiob 6, 7. 10, 1. 33, 20. Die Seele ist es, in der ein Verlangen erweckt, welcher eine bestimmte Richtung gegeben wird 5 Mos.

24, 15. Pſ. 24, 4. 25, 1. 86, 4. 143, 8. Spr. 19, 18. Jer. 22, 27. 49, 14. Seele ſteht ſchlechtweg für Begierde, Willkür, Wohlgefallen 5 Moſ. 21, 14. Pſ. 27, 12. 41, 3. 105, 22. Spr. 28, 25. Jeſ. 56. 11. Pſ. 35, 25. 1 Moſ. 23, 8. 2 Kön. 9, 15. Jec. 15, 1. Daher „aus der Seele" Eph. 6, 6. Kol. 3, 23, gleich „mit Neigung, gern".

γ)Indem der Wert oder Unwert einer Sache oder Perſon im Gefühl und Verlangen der Seele ſich ausprägt, kann ihr Zu- und Abneigung, Liebe und Haß in perſönlichen Beziehungen beigelegt werden. 1 Moſ. 34, 3. 8. 44, 30. 1 Sam. 18, 1. Pſ. 63, 9. Ez. 23, 17. 22. 25. Hohesl. 1, 7. 3, 1—4. 2 Sam. 5, 8. Pſ. 17, 9. 5 Moſ. 6, 5. Jeſ, 58, 10. Hiob 30, 25.

δ) Aus all dem erklärt ſich, daß „Seele" da ſteht, wo der innere Geſamtzuſtand des Menſchen (auch des Tieres) in Abſicht auf Gefühl und Verlangen bezeichnet werden ſoll. Vgl. 2 Moſ. 23, 9. Hiob 16, 4. Pſ. 142, 5. 1 Sam. 1, 15. Pſ. 42, 5. A.-Geſch. 4, 32. Phil. 1, 27. 2, 2. Spr. 12, 10. Zu dem häufigen Ausdruck „bittere Seele" Richt. 18, 25. 1 Sam. 1, 10. 22, 2. 30, 6. 2 Sam 17, 8. 2 Kön. 4, 27. liegt bittere herbe Erfahrung zu Grunde vgl. Hiob 27, 2; eingeſchloſſen iſt aber die Veränderung des inneren Geſamtzuſtandes durch jene Erfahrung, die zum eigenen Zuſtand gewordene Verbitterung.

Die Seele iſt hienach Trägerin nicht nur des menſchlichen (und tieriſchen) Lebens, ſondern auch eines Lebensbewußtſeins, es eignet ihr das unmittelbare Bewußtſein des Lebenstriebes, das unter den empfangenen Eindrücken, je nachdem ſie dem Lebenstrieb entſprechen oder nicht, zu dem Gefühl der Luſt oder Unluſt ſich geſtaltet, für das aber auch der Lebenstrieb, über den unmittelbaren Lebenszuſtand, über die gegebenen Lebensbeziehungen hinausgreifend, ſich zum Streben oder Widerſtreben, zur Zu- oder Ab-

neigung besondert. So ist für die Seele mit dem unmittelbaren Bewußtsein des eigenen Lebenstriebes das unmittelbare Bewußtsein des Lebenswertes verknüpft, wie er anderem zukommt je nach seinem befriedigenden oder neu anregenden Verhältnisse zum eigenen Lebenstrieb.

Halten wir nun fest, daß unter der menschlichen Seele das in seiner Lebendigkeit zu Lust und Unlust bestimmbare menschliche Selbst zu verstehen ist, so schließen sich uns auch

cc) diejenigen Stellen auf, worin „geistige" Thätigkeiten von der Seele ausgesagt werden, oder das was der Mensch sich selber thut, auf die Seele bezogen wird. 1 Mos. 27, 4. 49, 6. Pred. 7, 28. Ps. 139, 14. 1 Sam. 20, 4. Ps. 119, 129. 167. 34, 3. 57, 2. 103, 1 f. 22. 104, 1. 146, 1. Luk. 1, 46. 17, 33. Hiob 32, 2. Jer. 37, 9. vgl. 2 Pet. 2, 8. In solchen Schriftstellen steht „die Seele" nicht überhaupt für das menschliche Selbst, als von welchem irgend eine Thätigkeit ausgeht oder auf welches die eigene Thätigkeit zurückgeht, vielmehr wird sich immer nachweisen lassen, daß im letzteren Fall die Selbstheit gedacht wird, wenn nicht als Trägerin des Lebens, so doch in und mit einem bestimmten Gefühlszustande, in und mit einer bestimmten Richtung ihres Verlangens, und daß ebenso im ersteren Fall die Thätigkeit nicht nur auf ein bestimmtes Ich zurückgeführt, sondern die Innigkeit des Verlangens oder der Empfindung, die Tiefe der Neigung oder Abneigung bezeichnet werden soll, welche das Thun hervorbringt und begleitet, und wogegen die geistige Kraft und Klarheit desselben hier nicht in Rechnung kommt. Sittliche Zustände und Vorgänge (1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 2, 8. 14) werden auf die Seele bezogen, sofern sie begehrendes und empfindendes Wesen ist, ohne daß „reine Seele" ebenso den sittlichen Gesamtzustand ausdrückte wie „reines Herz". So fallen die von Gesenius (Lexikon s. v. **näphäsch**) wiewohl in einschränkender Weise aufgestell-

ten Behauptungen, daß **näphäsch** auch da stehe, wo von Willen und Erkenntnis die Rede sei, und daß es einfach „ich selbst" bedeuten könne. Die wenigen angeführten Stellen erledigen sich meist leicht aus dem hier Gesagten z. B. Hos. 9, 4. Schwierig ist die Auslegung in Jes. 46, 2 Hiob 9, 21. Endlich fragt sich noch,

c) ob nicht die eigentümliche Erscheinungsform der Seele, Empfindung und Begierde, im Zusammenhang stehe mit ihrer wesentlichen Bestimmtheit durch die Staubhütte. Nach 1 Petr. 1, 12. Joh. 8, 44 eignet die ἐπιθυμια (Begierde) nicht bloß den „Seelen" sondern auch den „Geistern"; ihr Vorkommen in einer Selbstheit ist also nicht dadurch bedingt, daß dieselbe einen irdischen Leib hat. Anders ist es mit der sinnlichen Empfindung; diese erfordert nicht bloß überhaupt eine Selbstheit, in der sie hafte, auch nicht bloß überhaupt eine Leiblichkeit, sondern eine Leiblichkeit eben von der Art, wie der Mensch sie hat. Das menschliche Selbst nämlich ist mit einer Hülle bekleidet, welche nicht aus der ihm verliehenen Geistesgabe heraus geschaffen, in welche vielmehr dasselbe hineingeschaffen worden ist; sie ist von der Erde genommen, also wesentlich schon gegeben, dem Selbst vorausgegeben, dieses ist an sie, so wie sie nun einmal ist, gebunden. Darum ist es aber auch nicht bloß von innen, vom Geiste, sondern ebensowohl von außen, vom irdischen Leib und der irdischen Welt aus bestimmbar. Der eigene Lebensstand erscheint im unmittelbaren Bewußtsein nicht nur überhaupt als ein abhängiger sondern als ein durch den irdischen Weltverband mitbestimmter. Der Mensch hat an seiner Leiblichkeit nicht nur ein Werkzeug seines Willens, sondern zuerst eine ihn selber unwillkürlich ergreifende Macht. Und eben daß nun das menschliche Selbst durch die leiblichen Zustände und Veränderungen sich bestimmt findet, nicht rein selbstthätig sondern auch leidend zur Außenwelt sich verhält,

nicht nur mit ihr sondern von ihr aus leidet, dies ist es, was wir zunächst unter Empfindung verstehen. Diese Urthatsache des Seelenlebens, wodurch es erfahrungsmäßig aus dem Schlafe der Bewußtlosigkeit erweckt und der Lebenstrieb zur Mannigfaltigkeit der sinnlichen Begierden entfaltet wird, sie kommt auch nur der Seele zu, weil sie auf der ihr eigentümlichen Zusammengehörigkeit mit dem Staubleibe beruht; und wir haben damit die zweite wichtige Folge aus der ursprünglichen Zweiheit der menschlichen Natur; die mit ihr gegebene ursprüngliche Selbständigkeit des irdischen Leibes macht das menschliche Selbst in seiner Verbundenheit mit ihm zum empfindenden Wesen, d. h. eben zur Seele.

Einer besonderen Erklärung bedarf hienach, daß auch Gott von seiner „Seele" redet. 3 Mos. 26, 11. 30. Richt. 10, 16. 1 Sam. 2, 35. Spr. 6, 16. Jes. 1, 14. Jer. 5, 9. 29. 6, 8. 14, 19. 15, 1. 51, 14. Ez. 23, 18. Am. 6, 8. Die Seele wird bei Gott in keinen anderen Beziehungen als bei den Menschen genannt und ist nur ein weiteres Glied jener biblischen Ausdrucksweise, wonach Gott in Menschenähnlichkeit erscheint und auch von seiner Hand, seinem Angesicht, seinem Herzen gesprochen wird.*) Es ist aber festzuhalten, daß die Anwendung des Seelenbegriffs auf Gott für die Bestimmung des Begriffes nicht maßgebend sein kann, da der Mensch Gott nur ähnlich, nicht gleich ist und das dem Menschen Zukommende nicht in demselben Sinne auch Gott beizulegen ist. Die Schrift sagt nicht, daß Gott Seele sei, sie ist bei ihm so wenig die Trägerin, wie der Geist der innere Grund des Lebens. Wenn er bei seiner Seele schwört (Jer. 51, 14), so erklärt sich dies aus Jer. 5, 9 und ist nicht mit dem andern Schwur Ez. 33, 11 gleichzusetzen. So gewiß er Seele hat (Am. 6, 8), lieben und hassen kann, so gewiß haßt er die Hoffart und rächt sich an

*) Vgl. Beck, Lehrwissenschaft, 1. Aufl. S. 44 ff. 2. Aufl. S. 54 ff.

ihr. Nicht ein Seelenleben, was irdische Leiblichkeit voraussetzt, sondern nur *seelisches Verhalten* wird von Gott ausgesagt; nicht in seinem Fürsichsein kommt ihm Seele zu, sondern nur in seiner Beziehung zur irdischen Welt, in seinem Verhältnis, namentlich Bundesverhältnis zu den Menschenseelen, im Wechselverkehr mit menschlicher Seelenstellung, wozu er sich einmal herabgelassen hat, und immerhin ist es der irdische Naturzusammenhang, dem er so eine bestimmbare, erregbare Seite bietet, durch den er zu Lust oder Unlust, Zu- oder Abneigung zwar nicht wie der Mensch unwillkürlich bestimmt wird, aber doch nach eigenem Willen sich bestimmen lassen kann.*)

---

§ 6. Der Geist.

Ehe wir die Stellung des Geistes in der menschlichen Natur entwickeln, müssen wir teils seine Bedeutung für die Schöpfung überhaupt, teils und vor allem den ursprünglichen Sinn der ihn bezeichnenden Ausdrücke erforschen.

1) Die den Geist bezeichnenden Worte **ruach** und πνευμα, **neschamah** und πνοη sind ihrer Grundbedeutung nach auf's engste mit den die Seele bezeichnenden **näphäsch** und ψυχη verwandt; ἐκπνειν und ἐκψυχειν besagen wesentlich dasselbe (aushauchen) Marc. 15, 37. 39. Luk. 23, 46. A.-Gesch. 5, 5. 10. 12, 23. Es ist die *sinnliche Empfindung* und *Wahrnehmung* des *Wehens*, *Hauchens*, der *Luftbewegung*, welche diesen Ausdrücken zu Grunde liegt. Der Sprachgebrauch hat sie gleichwohl geschieden: der ganze Mensch in seinem irdischen Bestande heißt **näphäsch** (Seele), nicht **ruach** (Geist), obschon beide

*) Vgl. Beck, bibl. Seelenl. § 9 fin. (S. 26 f. der 2. Aufl. S. 36 der 3. Aufl.)

Worte ihn als den atmend lebendigen scheinen bezeichnen zu können. In den Verbindungen „lebendige Seele" und „Geist des Lebens" (1 Mos. 1, 20 f. 24. 30. 2, 7. 6, 17. 7, 15. 22) treten Seele und Geist als das Lebendige und das Lebendigmachende auseinander. Und während bei **näphäsch** die sinnliche Grundbedeutung nur noch spurweise sich forterhalten hat, steht **ruach** einfach und unzweideutig teils für den Odem als Mundeshauch, als Luft-Einziehen und Ausstoßen Ps. 135, 17. Hiob 9, 18. 19, 17. Jer. 2, 24. 14, 6., teils für den Wind 1 Mos. 3, 8. 1 Chr. 9, 24. 1 Kön. 18, 45. 19, 11. 2 Kön. 3, 17. Hiob 1, 19. 21, 18. Ps. 1, 4. u. s. w. Ja indem der Wind als Gegensatz des faßbaren, festen Gehaltes, als das Nichtige aufgefaßt wird, heißen die Götzenbilder **ruach** Jes. 41, 29., wiewohl der **ruach** im Sinne von Geist ihnen abgesprochen wird Jer. 10, 14. Die Sprache des neuen Bundes hat für Wind nicht mehr πνευμα sondern ἀνεμος, außer Hebr. 1, 7. wo Ps. 104, 4. angeführt wird; anders ist es Joh. 3, 8. Zur Bezeichnung des Geistes ist **ruach** im Unterschied von **näphäsch** wohl deswegen gewählt worden, weil das Wort, die Nachahmung stärkeren Naturlautes, ursprünglich schon ein Wehen und Hauchen nicht nur des menschlichen Mundes sondern vornehmlich im äußeren Luftkreis anzeigte und eben der Geist eine Macht ist nicht blos im Menschen sondern auch außer und über ihm. Wenn jedoch überhaupt die menschliche Bezeichnung des Uebersinnlichen von einem durch sinnliche Empfindung gegebenen Inhalt ausgeht, so fragt sich nun, wie im gegebenen Falle der Fortschritt erfolgt sei, wie es geschehen, daß Mundes- und Windeshauch, was doch als Erscheinung nicht selber Geist ist, gleichwohl der Name des Geistes wurde. Ist es vielleicht eine bloße menschliche Vergleichung, welche vom Feinsten der Sinnenwelt den Ausdruck für das Uebersinnliche entlehnt hat? Oder beruht

nach der Schrift die Gleichheit des Ausdrucks auf einem sachlichen Zusammenhang? Offenbar müssen wir das Letztere annehmen, denn zu deutlich geht die Schrift von jener Thatsache der einfachsten Beobachtung aus, daß menschliches und tierisches Leben mit dem Atmen auf's engste zusammen- und so vom freien Zutritt der äußeren Luft abhängt. Das Genauere ergiebt sich, wenn wir

2) das **allgemeine Schöpfungsverhältnis des Geistes** betrachten. Derselbe wird Ps. 33, 6. vgl. 104, 30. Hiob 33, 4. 1 Mos. 1, 2 f. Luk. 1, 35. Joh. 6, 63. 1 Kor. 15, 45. 2 Kor. 3, 6 dargestellt als der Hauch des göttlichen Mundes, der in Verbindung mit dem göttlichen Worte, in ihm gefaßt und gestaltet, von Gott ausgeht und das göttliche Schöpfungswerk vermittelt, somit als die göttliche Schöpferkraft, als die schöpferische Lebenskraft. Ebenso vermittelt der Geist Ps. 139, 7 vgl. Jer. 23, 24 die fortwährende lebenskräftige Gegenwart des Schöpfers in seiner Schöpfung. Ist aber der Geist einerseits die Kraft des Höchsten, wie sie allem Geschaffenen innewirkt Röm. 1, 20., so hat er doch andererseits als übersinnliches Wesen nicht nur sein sinnliches Gleichnis am Windeshauch, sondern steht auch mit ihm in besonderem Verhältnis. Vergleichen wir 2 Mos. 15, 8. 10 mit 14, 21 und weiter Ps. 18, 16. 147, 18. Hiob 26, 13. 37, 10. Jes. 40, 7. 59, 19., so ist hier vom Windeswehen so die Rede, daß der Hauch Gottes die Wasser teilt, den Himmel klärt, Frost- und Tauwetter, Dürre und Flut bringt. So stark nun auch Ps. 147, 18. 33, 6. 2 Mos. 15, 8 auf den Geist Gottes hinweist, könnte man noch ausgehend von Hiob 1, 16. Ps. 104, 16. u. a. Stellen bei der Uebersetzung „Hauch oder Wind Gottes" d. h. „göttlich gewirkte Luftbewegung" stehen bleiben, vgl. noch 4 Mos. 11, 31. Ps. 135, 7., wenn nicht Joh. 3, 8 entschieden weiter triebe und der Einheit des Ausdrucks für

„Wind" und „Geist" eine andere Deutung als die nur sinnbildliche zu geben nötigte. Dort nemlich kann ebensowenig nur an den Wind wie gar nicht an ihn gedacht werden; letzteres geht nicht an wegen des Wehens und der Stimme (Sausen), jenes nicht wegen des Wortes: wo er will. Der Geist ist gemeint, wie er im Winde weht, die Luft ist grundstoffliche Verkörperung, die der Geist als die göttliche Schöpferkraft sich selber gebildet hat, worin er nun auf Erden erscheint und wirkt. Nicht so ist es nach der Schrift, daß der Geist Luft wäre, wohl aber ist die Luft Geist, genauer selbstgeschaffene Erscheinungsform der göttlichen Geisteskraft. Darum wird uns in der Schrift nicht bloß überhaupt das Nahen Gottes als ein Nahen im Sturmwind oder im stillen Sausen dargestellt 1 Kön. 19, 11 f. Hiob 38, 1. Ps. 18, 11. 104, 3 f. Ez. 1, 4., sondern auch insbesondere die neubelebende Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes in entsprechenden Erscheinungen vermittelt Ez. 37, 1—14. A.-G. 2, 2—4. 4, 31. Ist es hienach unnötig ja unmöglich für den einen biblischen Ausdruck **ruach** zwei wesentlich verschiedene Bedeutungen anzunehmen, bezeichnet er den Geist Gottes in der sinnlichen Erscheinungsform des Windes, der Luft, so haben wir doch diese Erscheinungsform der Geisteskraft nicht für ihre einzige zu halten. Denn es wird auch in der Schrift mit dem Odem Gottes Licht und Feuer verbunden 1 Mos. 1, 2 f. 2 Kor. 4, 6. Ps. 18, 9. 16. Hiob 4, 9. 15, 30. Jes. 30, 33. Matth. 3, 11. A.-Gesch. 2, 2—4. Off. 4, 5. Hebr. 1, 7. 14., ebenso das Wasser Jes. 30, 28. 44, 3. Joh. 3, 5. 4, 10. 14. 7, 37—39. Off. 22, 1. Im Wehen und Wallen, im Leuchten und Brennen offenbart sich der Geist Gottes; Luft und Wasser sind die Naturformen, worin er seine Gegenwart und Wirksamkeit auf Erden vermittelt, ja bis in's Ueberirdische hinein reicht dieses Gesetz der Vermittlung und Verkörperung. Aus der vom Geist

überschwebten finsteren und gestaltlosen Wassertiefe wird durch's göttliche Wort die irdische Stoffwelt in ihrer mannigfaltigen Bestimmtheit hergestellt, 1 Mos. 1, 2. 9 f. 2 Petr. 3, 5. Ps. 24, 2. 136, 6. Die *ursprüngliche Zweiheit* von *Geist* und *Stoff* (der *metaphysische* Dualismus im Unterschied vom bloß anthropologischen) ist hienach der Schrift fremd und entgegen. Alles weist auf eine Grundanschauung die sich zusammenfaßt in dem Wort: alles ist *aus* Gott, auch das Stoffliche, Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. Im göttlichen Sein ist jedoch keineswegs alles schon fertig enthalten, so daß es nur aus ihm hervorgegangen wäre, sondern alles ist *aus* Gott als göttliches *Werk*. Der Stoff ist im göttlichen Sein nicht als Stoff vorhanden, sondern nur als Kraft, d. h. er *wird* erst durch die von Gott nach seinem Willen ausgehende, sich in ihrem Wirken mannigfach scheidende und besondernde Kraft, durch Geist und Wort des göttlichen Mundes. Es ist nicht das ewige Schicksal der Geisteskraft, mit Stoff umgeben zu sein, noch ist die Kraft gar nur Eigenschaft des Stoffes, sondern die Kraft bringt den Stoff erst hervor, dieser ist das Werk der von Gott frei hervorgegebenen und verwendeten Kraft, der göttlichen Geisteskraft, wie sie gerade in der sichtbaren Welt wirksam ist. *Stoffbildende Kraft* nennen wir also die göttliche Geisteskraft in dem Sinn, daß sie nicht bloß vorhandene Stoffe in bestimmte Form und Verbindung bringt sondern auch den letzten Grundstoff erst zu Stande bringt, schöpferisch hervorbringt, um sodann *in* dem Stoff und durch ihn zu wirken.*) Allein der Geist offenbart sich in der irdischen Welt wie als stoffbildende, so auch als die *Seelen schaffende Kraft*; wo gewisse körperliche Einzelgestalten durch ihre strenge geschlossene Gliederung auch gegen die ihnen sonst am nächsten kommende Pflanzenwelt sich abheben, giebt sich als deren In-

*) Vgl. „Grundwahrheiten" S. 33 ff. S. 203 ff.

neres nicht mehr der Geist allein, sondern ein jeder Einzelgestalt besonders entsprechendes Einzelwesen, die Seele zu erkennen, welche indessen wie vom Geiste Gottes unterschieden, so von ihm abhängig ist. Dies führt uns

3) auf das **Verhältnis des Geistes zur Menschennatur**, und zwar ist

a) das Grundverhältnis näher zu bestimmen.

Der Geist, wie er nach 1 Mos.2, 7. dem Menschen als Lebensodem eingehaucht worden ist, ist

aa) nicht zu verwechseln mit dem, was die ältere Naturwissenschaft unter dem Ausdrucke „Lebenskraft" versteht. Denn die Bildung des menschlichen Leibes aus Erdenstaub wird in jener Grundstelle dem Einhauchen des Lebensodems vorausgeschickt; wir haben kein Recht anzunehmen, daß die Erbauung des Leibes (vergl. 1 Mos. 2, 22) erst erfolgt sei durch den belebenden, beseelenden Geisteshauch, sie erscheint vielmehr als eine besondere, vom letzteren unabhängige und ihm vorangehende Thatsache.*) Dies wird bestätigt durch Ez. 37, 1—10. vergl. 11—14. 36, 24 ff. Auch hier ist Neubildung und Neubelebung des Leibes deutlich unterschieden. Freilich ist schon der Aufbau der menschlichen Leiblichkeit Werk des Geistes, aber nur als der im weitesten Sinn stoff-bildenden und verbindenden Kraft. Davon ist zu unterscheiden die besondere Geistesgabe, die dem Staubgebilde verliehen wird zu seiner Belebung und Beseelung und in ihm die einer „lebendigen Seele" eigentümlichen Lebensbewegungen hervorbringt Ez. 37, 10. Off. 11, 11. („Auferstehung".) Es ist der eine Gottesgeist, der im Menschen in zweifacher Weise wirkt. Der Gegensatz von Staub und Geist wird hiedurch nicht aufgehoben, erscheint aber als Gegensatz zweier verschiedener Offenbarungsformen desselben Geistes: der einen, die von unten aufsteigt, die erdstofflichen Urgebilde schafft

*) Vgl. Wörner, Verhältnis des Geistes zum Sohne Gottes S. 18. 98.

und zum Bau der menschlichen Leiblichkeit verbindet, kommt auf dieser ihrer höchsten Stufe die andere entgegen, welche dem Leib die Seele einschafft und ihn so zum lebendigen Leibe macht. Auf der Ureinheit des Geistes, der sich in diesen verschiedenen Formen bethätigt, beruht die Vereinbarkeit der Gegensätze zur menschlichen Natur, gleichwie ohne dieselben die menschliche Natur das gar nicht wäre, was sie ist und sein soll: nicht Stoff und Geist als ursprünglicher Gegensatz begegnen sich im Menschen, sondern Geist und Geist, Gotteskraft und Gotteskraft in verschiedenen aber durch den göttlichen Willen einheitlich geordneten Wirkungsformen, womit die Möglichkeit des Zusammenwirkens der Seelenkraft und der Leibeskräfte gegeben ist. Die Abhängigkeit der Erhaltung und Entwicklung des Leibes vom Leben desselben ist mit dem Gesagten nicht ausgeschlossen; übrigens ergiebt sich daraus auch selbstverständlich, daß nach der Schrift von der Seele sowenig als vom Geist gesagt werden kann, sie bilde selber den Leib, ja von ihr noch weniger, da sie ihn nicht einmal in demselben Sinne wie der Geist belebt. Hinwiederum aber berechtigt uns die Schrift,

bb) den Geist als die menschliche Lebenskraft in anderem Sinne zu bezeichnen. Darauf führte uns schon früher die einfache Betrachtung der Grundstelle 1 Mos. 2, 7. Obwohl nämlich der göttlich eingehauchte Lebensodem nicht erst das Stoffgebilde herstellt, so erregt er doch, indem er die Seele ihm einschafft, die Summe mannigfaltiger Bewegungen in ihm, die wir unter dem Namen „Leben" begreifen, und worin das Atmen vornenansteht. Wenn der Lebensgeist geradezu Odem genannt wird, so will man ihn damit nur als den Grund der Erscheinung des Atmens bezeichnet finden; allein dabei bleibt unerklärt, daß der Lebensodem des Menschen nach 1 Mos. 2, 7. 7, 22. Jes. 2, 22. Hiob 27, 3. (vgl. Ps. 135, 17.) der Odem in der Nase ist. Nicht

so freilich ist es, daß die Nase schlechthin Sitz des Odems oder Geistes sein sollte, vielmehr wird uns als dieser Ps. 51, 12. Hiob 32, 18. Spr. 20, 27. Zach. 12, 1. Jes. 19, 3. 26, 9. Ez. 36, 26 f. das Innere des Leibes dargestellt, und die Nase erscheint, wenn nicht wie 1 Mos. 2, 7 als Weg des Lebensodems in das Leibesinnere, so doch als Ort der irdisch leiblichen Lebensäußerung, welche dabei Jes. 2, 22. vgl. Hiob 7, 7. Jak. 4, 14, als luftige, flüchtige Erscheinung gefaßt wird. Wir haben auch nicht bloß an die Lebensbedeutung der eingeatmeten Luft zu denken, welche allerdings **ruach** heißt und ist, denn der Geist kommt hier in Betracht als bleibend innerlicher Lebensgrund. Die Lösung ergiebt sich aus Jes. 11, 4. 2 Thess. 2, 8. Joh. 20, 22. Ps. 33, 6. Wie der Mundeshauch Gottes und seines Gesalbten göttliche Machtentfaltung ist, so ist nach der Schrift der göttliche Lebenshauch in den Menschen, in seine Nase und sein Inneres eingegangen, nunmehr von innen nach außen als *eigentümliche Kraft* in *bleibender* Weise gegenwärtig, die freilich von dem ausgehenden Atem (Kohlensäure und Wasserdampf) unterschieden werden muß.

So gewiß jedoch der *eine* besonders mitgeteilte Lebensgeist Seele und Leib lebendig macht, so gewiß haben wir in ihm den zureichenden Grund wie für das leibliche so für das geistige Menschenleben (vgl. Hiob 32, 8.), es ist eine und dieselbe Kraft und Gabe Gottes, worin der Mensch Gedanken und Entschlüsse bildet und worin er seine Glieder bewegt zu deren Ausführung. Von zweierlei Geist in dem Menschen kann also nur in der Art die Rede sein, daß nicht zwischen geistiger und leiblicher Lebensbewegung, sondern von dieser überhaupt die Stoffbildung unterschieden wird oder dem Geist als Eigentum des Einzelwesens und Kraft *aller* seiner Lebenserscheinungen der Geist als allgemeine Naturkraft, als Bildungskraft des irdischen Stoffes entgegensteht.

Nun hat aber nach der Schrift jede Seele ihren eigenen Geist, und Gott heißt „Gott der Geister alles Fleisches“ 4 Mos. 16, 22. 27, 16. vgl. Hiob 12, 10. 10, 12. Dabei fragt sich:

cc) ist der Geist des Menschen von Gott geschaffen wie die Seele, oder ist er ihm nur von Gott gegeben?

Den letzteren Ausdruck hat die Schrift Pred. 12, 7. Jes. 42, 5. vgl. 1 Mos. 2, 7. Ez. 37, 5 f. 9 f. A-Gesch. 17, 25. Hienach haben wir uns den Menschengeist als eine von Gott dem Menschen verliehene Lebensgabe zu denken, nicht als etwas erst Gewordenes, zuvor nicht Gewesenes, wie die Seele, sondern als etwas von und aus Gott Hervorgegebenes und Mitgeteiltes, dem Einzelnen aus der göttlichen Fülle Zugemessenes, vgl. Hebr. 2, 4. 1 Kor. 12, 4. Eph. 4, 7. Joh. 1, 16. 3, 34. Dabei wird die Geistesgabe nicht des Menschen freies Eigentum, sondern bleibt in Gottes Macht Hiob 12, 10. 10, 12. Pred. 8, 8. A-Gesch. 17, 28. Hiemit stimmt überein, daß die Schrift den Geist in Menschen und Thieren als göttlichen bezeichnet: sendet Gott seinen Geist, so werden sie geschaffen; sie leben, so lange der göttliche Geist als in sie eingegangen in ihnen bleibt, und sterben, wenn Gott ihren Geist als den seinigen zurücknimmt Ps. 104, 29 f. Hiob 33, 4. 32, 8. 27, 3. 34, 14 f. Zu demselben Ergebnisse führt uns die Vergleichung der Neuschöpfung mit der Urschöpfung. Nach Ez. 36, 26 f. A-Gesch. 2, 17 f. 38. 1 Joh. 3, 24. 4, 13 ist der neue Geist, wie ihn der Gläubige empfängt, eine aus Gottes Geist ihm verliehene Geistesgabe, in und mit welcher der Geist Gottes selber dem Menschen innewohnt, ohne daß jedoch der neue (oder gar der alte) Menschengeist, also der „Geist aus Gott“ mit dem „Geist Gottes“ schlechthin gleich zu setzen wäre 1 Kor. 2, 10—12. 3, 16. 6, 19. Röm. 8, 9—11. 14—16. Wäre

der Menschengeist ein geschaffener, nicht ein gegebener Geist, so könnte er nicht als „lebendigmachender" Geist bezeichnet werden, sondern wäre notwendig wie die Seele nur ein „Lebendiges." Für die Annahme eines erst gewordenen Geistes scheint Joh. 3, 6 zu sprechen; allein nach V. 3. 5. 7 f. ist das Geborene nicht etwas im Menschen, sondern der Mensch selber, nur nicht als Person sondern als Naturgestalt gedacht. Der Mensch selber ist Fleisch nach seiner ersten Geburt und wird Geist durch die Neuzeugung. Fleisch und Geist stehen hier im abgeleiteten Sinn, bedeuten nicht nur die irdische Leiblichkeit und göttliche Geistesgabe, sondern das irdisch leibhafte und das geistbegabte Selbst des Menschen. So wird auch die vom Leib geschiedene auf ihren Geist beschränkte Seele „Geist" genannt 1 Petr. 3, 19 f. vgl. 4, 6. Hebr. 12, 23 vgl. Luk. 24, 37. 39. A.-Gesch. 23, 8. Off. 18, 2. Und die Engel heißen Geister Hebr. 1, 14 nicht als wären sie „lebendigmachender Geist" mit schöpferischer Macht, sondern nur im Gegensatz zu den Menschen, die Fleisch sind, weil das Sein der Engel durchaus, innerlich und äußerlich, die Geistesart hat, auch ihre Leiblichkeit geistlich ist; sie sind geschaffene Geister.

Wollte man aus Jes. 57, 16 mit Jer. 38, 16 und aus Sach. 12, 1 mit Ps. 33, 15 erweisen, daß der Menschengeist ebenso wie die Seele und das Herz von Gott geschaffen sei, oder aus Ez. 36, 26., daß das Herz wie der Geist nur gegeben sei, (vgl. Ps. 51, 12), so ist zu entgegnen: wenn das neue Herz selbstverständlich nur ein umgeschaffenes, der Beschaffenheit nach erneuertes ist, so gilt nicht dasselbe vom neuen Geist, weil dieser nach Ez. 36, 27 aus Gottes eigenem Geist mitgeteilt wird. Wohl kann ich auch sagen: meine Seele ist Gottes Gabe, aber vom Geist nur gilt, daß er aus Gottes eigenem Geist gegeben ist, also, um Gabe zu werden, nicht erst überhaupt werden muß. Wenn

ferner Geist und Herz gleichmäßig als Gegenstand göttlicher Bildungsthätigkeit erscheinen, Gott aus beiden macht, was er will, Spr. 21, 1. Ps. 51, 12., so ergiebt sich hieraus noch nicht, daß die göttliche Schöpferthätigkeit ebenfalls auf beide sich gleichmäßig bezieht.

Endlich kann **asah** (thun, machen, schaffen) in Bezug auf die **neschamoth** (Geister) sovielen anderen Stellen und Zeugnissen gegenüber nicht die Erschaffung der menschlichen Einzelgeister beweisen, vielmehr ist entweder der weitschichtige Gebrauch des Wortes **asah** in Betracht zu nehmen, welcher auch an ein bezügliches Herstellen zu denken erlaubt, vgl. 1 Mos. 18, 8 f. oder **neschamah** noch genauer auf seine mögliche Bedeutung anzusehen.

dd) Der Ausdruck **neschamah** (Hauch, Geist) im Unterschied von **ruach** (Geist) ist überhaupt noch näher zu besprechen. Derselbe findet sich 1 Mos. 2, 7. 7, 22. 5 Mos. 20, 16. Jos. 10, 40. 11, 11. 14. 1 Kön. 15, 29. 17, 17. Ps. 18, 16. 2 Sam. 22, 16. Ps. 150, 6. Spr. 20, 27. Hiob 4, 9. 26, 4. 27, 3. 32, 8. 33, 4. 34, 14. 37, 10. Jes. 2, 22. 30, 33. 42, 5. 57, 16. Dan. 5, 23. 10, 17. Wenn einerseits die Sinnesgleichheit beider Worte in manchen dieser Stellen deutlich hervortritt, so zeigt schon die Verbindung beider 1 Mos. 7, 22. Ps. 18, 16 eine Verschiedenheit der Bedeutung. Zunächst gehört die **neschamah** dem **ruach** an als das, worin und wodurch er sich offenbart, sie ist der Hauch des Hauchwesens oder der göttlichen Lebenskraft; sodann steht das Wort auch für die Hauchkraft selber. Weiterhin scheint das Wort sogar in die Bedeutung von **näphäsch** (Seele) überzugehen, dafür entscheidet, wenn auch nicht Ps. 150, 6. Jos. 11, 11. 14. 1 Kön. 15, 29. vgl. 17, 17., so doch 5 Mos. 20, 16. vgl. 1 Kön. 20, 31. 1 Mos. 19, 19. Jos. 10, 40. 28 ff. **Neschamah** kann also wie **näphäsch**, bei dem diese Uebertragung Regel wurde, an-

statt des Odems auch das mit Odem begabte, das atmende Wesen bezeichnen, und aus diesem Sprachgebrauch erklärt sich leicht Jes. 57, 16. Unterscheidet sich aber **neschamah** von **ruach** in zweifacher Weise, dadurch nemlich, daß es (daher auch öfters mit Angesicht verbunden) den Geist in seiner Selbstoffenbarung, und daß es mitunter die durch seine Selbstoffenbarung gesetzte Seele bezeichnet, so fügt eine alte Annahme noch einen dritten Unterschied hinzu, wornach das Wort den allgemeineren auch von Tieren gebrauchten Ausdrücken **ruach** und **näphäsch** gegenüber etwas Höheres, die nur den Menschen verliehene Geistesgabe, und demgemäß auch nur die menschliche Seele bezeichnen soll. Damit stünde in keinem Widerspruch, daß es auch für den Geist Gottes gebraucht wird Ps. 18, 16. Hiob 4, 9. 32, 8. 33, 4. 34, 14. 37, 10. Jes. 30, 33., denn Gottes ist der Geist in höchster Weise. Aber auch wo der Ausdruck von Geschöpfen steht, weist er entweder bestimmt auf die Menschheit oder wenigstens nicht bestimmt über sie hinaus. 1 Kön. 15, 29. 17, 17. Spr. 20, 27. Hiob 26, 4. 27, 3. Jes. 2, 22. 42, 5. 57, 16. Dan. 5, 23. 10, 17. Ps. 150, 6. A.-Gesch. 17, 25. Zu 5 Mos. 20, 16. vgl. V. 17 f, und V. 13—15. zu Jos. 11, 11 vgl. V. 14. zu 10, 28—40. vgl. 6, 21. In der einzigen Stelle, welche dem zu widersprechen scheint, 1 Mos. 7, 22 ist es gleichwohl möglich, daß die V. 23 zusammenfassend ausgesagte Vertilgung aller Landgeschöpfe in V. 21 und 22 durch zwei Stücke, das Verscheiden der Tiere und das Sterben der Menschen, soll beschrieben werden, sowie daß V. 22 die Menschen aus allen das Trockene bewohnenden Seelen, nicht diese Seelen alle aus der Gesamtheit des auf dem Lande Befindlichen hervorgehoben werden. Allein mit dem Erfunde, daß **neschamah** nur den menschlichen oder göttlichen Geist bezeichne, ist noch nicht alles gethan. Ursprünglich heißt es doch nur „Hauch" (vgl. Jes. 42, 14 hebr.), weiter steht es für

den Geist in seinem Hervortreten, seiner Kraftäußerung, ist also im Vergleich mit **ruach** ein Aeußerliches, nicht ein Höheres. Wie kommt es dazu, ausschließlich eine höhere Geistesgabe auszudrücken? Und wenn gleich überall damit nur der Mensch gemeint ist, tritt auch im Gebrauch des Wortes der Begriff eines höheren Seelenlebens, nicht des Odemlebens überhaupt hervor? Jes. 2, 22 wird das Vertrauen auf Menschen damit bekämpft, daß dieselben nur einen Hauch des Lebens haben; ein Vorzug vor anderen irdischen Wesen ist da nicht ausgesprochen, ebensowenig da wo **neschamah** mit Bezug auf's Sterben steht, es weist an solchen Stellen nur auf die irdische Lebenserscheinung, und **näphäsch** ist ja ebenfalls häufig vom Menschen allein zu verstehen vgl. Jos. 10, 28—40. Dem entspricht, daß Gottes **neschamah** der Geist ist in seiner niedrigeren und höheren, körperlichen und geistigen Offenbarungsform als Windesgeist wie als Geist der Weisheit. Aber eben 1 Mos. 7, 22 vgl. V. 16., wo die Beschränkung der **neschamah** auf den Menschengeist zwar bestritten, jedoch möglich und durch den Gedankenfortschritt begünstigt ist, nötigt uns bei dieser Auslegung, in den Worten „Hauch des Lebensgeistes" eine Bezeichnung des Menschen im Unterschied von den Tieren zu erblicken, den „Hauch des Lebensgeistes" als etwas Höheres, Eigentümliches anzuerkennen. Dies erklärt sich auch ungezwungen aus dem ersten und bis dahin einzigen Vorkommen dieses Ausdruckes 1 Mos. 2, 7. Alles Fleisch hat in sich Lebensgeist 1 Mos. 6, 17. aber nicht alles Fleisch hat Hauch des Lebensgeistes, d. h. von Gott unmittelbar eingehauchten Lebensodem. Nicht erwähnt wird eine solche Mitteilung bei der Bildung der Tiere 1 Mos. 2, 19.; auch Ps. 104, 30 ist nur von Sendung des Geistes die Rede. **Neschamah** würde also nicht den Aushauch des Lebens, sondern den göttlichen Einhauch bezeichnen. Hienach läßt sich wenigstens soviel sagen: wenn **neschamah** nicht bloß

thatsächlich überall nur den menschlichen Geist bezeichnet, sondern auch die höhere Lebenseigentümlichkeit des Menschen andeutet, so liegt der Grund hievon allerdings nicht darin, daß der menschliche Geist im Hauche des menschlichen Mundes sich kundgiebt, sondern darin, daß er unmittelbar göttlich mitgeteilte Gabe, Hauch des göttlichen Mundes ist.

Wie bestimmt sich weiterhin

b) Die Stellung des Geistes als der dem Menschen göttlich verliehenen Lebenskraft innerhalb der menschlichen Natur? In was für Zuständen und Thätigkeiten wird er uns biblisch dargestellt?

aa) Sofern der Geist die Lebenskraft des Leibes ist, hängt von seiner Rückkehr dessen Wiederaufleben ab Luk. 8, 55 und zwar (Richt. 15, 19. 1 Sam. 30, 12) ein Wiederaufleben im Gegensatze nicht nur des leiblichen Todes sondern auch schon der durch Hunger und Durst herbeigeführten leiblichen Schwäche, da der Geist nur zurückgetreten, nicht entwichen ist. Wir vergleichen damit einerseits den Ausdruck Ruth 4, 15. Ps. 19, 8. 23, 3 „die Seele wiederbringen" (Luther: erquicken), was übrigens nach 2 Mos. 4, 7. Ps. 50, 4. 8. 20. Jes. 58, 12. u. a. St. auch die Zurückführung der Seele in den guten und gesunden Lebenszustand bedeuten kann und so dem biblischen Begriff der Seele besser entspricht, andererseits Jos. 2, 11. 5, 1. 1 Kön. 10, 5. 21, 5., wonach der Geist der Uebermacht verschiedener seelischer Eindrücke unterliegt, vor ihnen zurückweicht, der Mensch unthätig, widerstandslos ihnen preisgegeben erscheint. Wir sehen: der Geist ist die Kraft, worin jede äußere oder innere Gegenwirkung des menschlichen Selbstes auf die von außen her kommenden Eindrücke erfolgt. Die Thätigkeit des Geistes wird hierin als ein inneres Antreiben, Bewegen dargestellt 2 Mos.

35, 21, vgl. Ps. 51, 14. Röm. 8, 14. Gal. 5, 18., und was der Mensch im Triebe seines Geistes thut, das geschieht eben damit „aus der Seele heraus," vergl. 1 Chron. 28, 9, Der Geist jedoch bedarf hiezu der Erweckung 1 Chron. 5. 26. 2 Chron. 21, 16. 36, 22. Esr. 1, 15. Jer. 51, 11. Hagg. 1, 14. Gestoßen, umgetrieben wird er durch Ereignisse dunkler Bedeutung, deren Verständnis fruchtlos angestrebt wird 1 Mos. 41, 8. Dan. 2, 1. 3. Es ist mit feiner Unterscheidung Joh. 13, 21 von Geistese rregung gesprochen, welche ausgehend von der Erfahrung fremder Bosheit alsbald in Selbstbethätigung übergeht*), Joh. 12, 27 dagegen von Seelenerregtheit, welche durch die Nähe des eigenen Leidens hervorgerufen sich als innerer Zustand festgesetzt hat. Ebenso 2 Kor. 2, 12 f. 7, 5 f. ist die Geistesunruhe, die den Apostel zur Weiterreise nach Macedonien treibt, etwas anderes als die Fleischesunruhe in Macedonien unter mancherlei Drangsalen, über welche ihn der göttliche Trost erhebt vgl. 1 Kor. 16, 18. Die Ergriffenheit des Menschen wird auf den Geist bezogen, wenn das Kraftverhältnis der Wirkung und Rückwirkung, auf die Seele, wenn das damit verbundene Stimmungsverhältnis hervorgehoben werden soll. Durch das, was im Geiste vorgeht, wird nicht bloß Empfindung und Begierde sondern die gesamte Lebenskraft und die verborgene Lebenstiefe in Anspruch genommen; Lust oder Unlust, wie sie der Seele angehört, erhält ihre Stärke nach innen und außen durch die Beteiligung des Lebensgrundes vgl. Jes. 26, 9. Luk. 1, 46 f. 10, 21 Marc. 8, 12. Joh. 11, 33. A.-Gesch. 17, 16. Namentlich der Zorn, die Glut aufwallenden Eifers, des heiligen wie des selbstischen, ist Sache des Geistes. Richt. 8, 3. Pred. 10, 4. Ps. 76, 13. Jes. 25, 4. A.-Gesch. 18, 25. Röm. 12, 11.

α) Als verschiedene Bestimmtheiten des Geistes

*) Vgl. Wörner, Verhältnis des Geistes zum Sohn S. 39—41.

als der erregbaren menschlichen Lebenskraft führt die Schrift an: Kälte, Ruhe Spr. 17, 27., Hitze Ez. 3, 14., Bitterkeit 1 Mos. 26, 35., Höhe Spr. 16, 18. Pr. 7, 8., Niedrigkeit Spr. 16, 19. 29, 23. Jes. 57, 15., Länge (Geduld) Pred. 7, 8 und Kürze (Ungeduld) Spr. 14, 29. Hiob 21, 4. Mich. 2, 7. (anders 2 Mos. 6, 9. vergl. Hiob 32, 18 Kürze des Odems für innere Beklemmung). Ausgangspunkt ist wohl allgemein die Veränderung des Atmens bei Regungen der Ungeduld; weiterhin ist dieselbe auch als Kurzwerden der Seele wie des Geistes bezeichnet 4 Mos. 21, 4. Richt. 10, 16. 16, 16. Indem die Seele der sie bedrängenden Unlust nicht länger widersteht, erfolgt die abstoßende Gegenwirkung des Geistes. Hieher gehört ferner die Beugung, Niedergeschlagenheit Spr. 15, 13. 17, 22. 18, 14. Jes. 66, 2. vgl. Matth, 5, 3., oder noch stärker die Zerbrochenheit des Geistes Ps. 34, 19. 51, 19. Jes. 65, 14. Gegensatz ist ein fester Geist Ps. 51, 12., oder auch Härte des Geistes 5 Mos. 2, 30. 1 Sam. 1, 15. Widrige, schwere Schicksale und Gewissensschläge brechen die Lebenskraft und den Lebensmut; der Geist von Schmerz und Furcht überwältigt, dessen beraubt, was seine Stärke war, der ihn stützenden und füllenden Lebensgüter, verliert seine geschlossen aufstrebende (sittlich richtige oder unrichtige) Haltung. Endlich wird gesagt Ps. 77, 4. 142, 4. 143, 4. 7. Jes. 57, 16. vgl. Ps. 107, 5. Jon. 2, 8., daß der Geist sich umziehe, umnachte, und Jes. 61, 3., daß er verglimme, erlösche. Nehmen wir dazu Jes. 38, 16. 57, 15. 1 Mos. 45, 27. vgl. 26., so kann es auffallen, daß nicht nur die Seele, sondern auch der Geist es ist, dem Licht und Leben entgeht oder neu zuströmt; denn ist nicht der Geist das Lebendigmachende selber im Menschen? Allein der Geist, von dem gesagt wird, daß Gott ihn belebe, ist ja nur der Menschen-Geist, die von Gott dem Einzelnen verliehene und abgemessene Geistesgabe, die zwar zu Seele und Leib als Le-

benskraft sich verhält, ihrerseits jedoch im Sein und Wirken nicht als eine sich schlechterdings gleichbleibende Größe gedacht werden muß, sondern der Abschwächung und Verstärkung wie der Erregung und Erschlaffung zugänglich ist, vgl. 1 Thess. 5, 23. Unser Geist macht uns lebendig nur soweit er selber Kraft und Leben ist und sich als Kraft erweist; wieweit er dies ist und thut, darüber bestimmt der göttliche Lebensgrund und der weltliche Lebenszusammenhang, denn nach beiden Seiten hin steht unser Geist im Verhältnis der Abhängigkeit. So lebt er denn auf, wenn er, bis dahin unter schwerem Druck gehalten, durch einen neuen Lebensreiz ergriffen und zu neuem Wirken angeregt wird, oder wenn die göttliche Gnadennähe neuen Lebensgehalt der vorhandenen Gabe zulegt. Insonderheit aber muß bemerkt werden: der Geist kommt hier in Betracht nicht einfach als Grund irdischen Leibeslebens, vielmehr als die Kraft reger Lebensthätigkeit; sein Wiederaufleben bewirkt nicht nur, daß der Mensch überhaupt lebendig ist und bleibt, sondern hier fragt es sich, wie der Mensch lebt, ob in Kraft oder in Schwachheit.

β) Das Verhältnis des Geistes zum menschlichen Erkennen und Wollen bestimmt sich aus Hiob 32, 8. vgl. 20, 3. Spr. 20, 27. Ps. 77, 7. Ez. 11, 5. 20, 22. 1 Chron. 28, 12. A.-Gesch. 19, 21. 1 Kor. 2, 11. Wie der göttlich verliehene Geist Grund ist aller menschlichen Lebensthätigkeit, so auch der des Erkennens und Verstehens. Ist es aber der Geist selber, der da forscht und weiß im Menschen, so läßt sich dies doch nicht so denken, als wäre der Geist, nicht die Seele, die menschliche Selbstheit oder gar eine zweite höhere Wesenheit neben der Seele. Ebensowenig aber ist es die Seele an und für sich in ihrem unmittelbaren Sein, der das Forschen und Wissen zukommt; ihrem nächsten Begriffe nach das irdisch leiblich bestimmte, empfin-

dende und begehrende Selbst des Menschen hat sie wohl ein unmittelbares Bewußtsein der eigenen Zustände, wird aber zur geistigen Thätigkeit nur erhoben durch besondere Selbsterweisung der ihr beigelegten Geisteskraft, sie wird hiebei auch nur insofern genannt, als jene Thätigkeit von ihren eigentümlichen Bestimmtheiten ausgeht oder auf sie zurückwirkt vgl. Pred. 7, 28. Ps. 139, 14. Der Geist hingegen wird genannt (vgl. Ps. 77), wenn das menschliche Selbst über die eigenen Zustände, Stimmungen und Neigungen hinausgeht und das richtige Bild der Gegenstände, worauf sie sich beziehen, zu gewinnen sucht. So wird im Geist auch ein bestimmtes Bild des auszuführenden Werkes entworfen und festgestellt, und Ez. 11, 5. vgl. V. 2 f. sind des Geistes Gedanken eitel, böse Anschläge, falsche Bilder vom Stand und Gang der Dinge und verkehrte Entwürfe für's eigene Thun. Im Geiste setzt Paulus die Reise nach Jerusalem fest, macht sie zum eigenen Entschlusse und Plan; aber (vgl. Ap.-Gesch. 20, 22 mit 19, 21) im Geiste ergiebt sich auch für ihn ohne äußeren Zwang die innere Nötigung, jenen Beschluß auszuführen: der Geist ist hier die Kraft planmäßigen Wollens, hält aber zugleich den Menschen fest in dem, wofür er mit seinem Wollen sich entschieden hat.

Blicken wir namentlich auf das Verhältnis des Geistes zum Selbstbewußtsein, so ist Gegenstand des Selbstbewußtseins, was darin erfaßt wird und sich selbst erfaßt, das Ich des Menschen, die Seele, nicht der Geist, der ja erst in und mit der Seele als die göttlich verliehene Kraft und Gabe ein menschliches Selbst ausmacht; allein sowenig das Selbstbewußtsein den Geist ohne die Seele voraussetzt, sowenig die Seele ohne den Geist, in dem sie wie überhaupt ihr Sein und Leben, so auch ihr Bewußtsein, ihr Ichleben erhält. Der Geist ist weder das sich wissende Selbst des Menschen noch gar nur das Selbstbewußtsein als

Erscheinung, sondern die Kraft des Selbstbewußtseins. Von diesem überhaupt ist jedoch weder 1 Kor. 2, 11 noch Spr. 20, 27 die Rede. Auch die erstere ganz allgemein gehaltene Stelle sagt nicht aus, daß der Mensch vermöge des ihm innewohnenden Geistes ein selbstbewußtes Wesen sei im Gegensatze der bewußtlosen Dinge, vielmehr ist schon vorausgesetzt, daß in seinem Bewußtsein allerlei aufsteigt, Stimmungen und Neigungen, Gedanken und Entschlüsse, und nur das ist gemeint, daß eben dieser Bewußtseinsinhalt als verborgene Innerlichkeit keinem anderen Menschen, sondern nur dem eigenen Geiste des Menschen bekannt sei. Der Geist erscheint hier als die Kraft nicht sowohl des unmittelbaren Selbstbewußtseins als vielmehr der Selbsterkenntnis, worin die inneren Vorgänge, an sich schon Vorgänge des Bewußtseins, dem Menschen selbst wieder gegenständlich und offenbar sind. Ebenso Spr. 20, 27 sind die „Kammern des Inwendigen", welche als Gegenstand der Forschung bezeichnet werden, nicht rein leiblich zu fassen, sondern wenigstens als die Gesamtheit der seelischen Stimmungen und Neigungen, wie sie nach biblischer Anschauung im Leibesinnern ihren Sitz haben. Indessen ist hier wohl nicht das bloße Erkennen des gegebenen Inhaltes zu verstehen, nicht das Selbstbewußtsein an und für sich ist das Göttliche im Menschen, sondern belenchtend erforscht der menschliche Geist die menschlichen Naturtiefen, neues Licht strömt er ihrem Dunkel zu als „Leuchte Jehova's", des Gottes der Geschichte, des Gesetzgebers und Richters: der Geist ist die Kraft der sittlichen Selbsterkenntnis, der sittlichen Selbstprüfung und Selbstbeurteilung vgl. Ps. 139, 23 f. Matth. 6, 22 f. Luk. 11, 34 f. Damit gehen wir über

γ) zur Betrachtung des Geistes aus dem sittlichen Gesichtspunkt. Der Geist ist nach Obigem die Kraft aller inneren Gegenwirkung, wie sie durch den jewei-

ligen sinnlich bestimmten Seelenzustand hervorgerufen wird, ob sie nun selber innerlich bleibt als Selbstbewußtsein oder auch nach außen sich kund giebt. Hier fügen wir noch ein die Stellen Jes. 19, 14. 29, 10. 37, 7. 4 Mos. 5, 14. Hos. 4, 12. vgl. Röm. 11, 8. 8, 15. 2 Tim. 1, 7., wo der Geist als eine den Menschen ergreifende und *übermächtig bestimmende* und *bindende Macht* erscheint.

αα) Zunächst aber, indem der Geist zu seinen Rückwirkungen rein durch sinnliche Lust und Unlust erregt wird als die sinnlich erregbare Lebenskraft, ist es sittlich unstatthaft, sich von ihm beherrschen zu lassen; Beherrschung des eigenen Geistes wird sittliche Aufgabe. Vgl. Spr. 25, 28. 29, 11. Pred. 7, 9. Spr. 16, 32. Ebenso ist es sittliche Verkehrtheit, dem eigenen Geiste zu folgen, wie er jeder höheren Einsicht verschlossen, in eiteln Gedanken und Anschlägen sich ergeht Ez. 13, 3. vgl. 11, 5. 3. Jes. 29, 24. Aber das Irren im Geiste führt uns weiter: der Geist ist nicht nur Gegenstand, sondern auch

ββ) *Ort des sittlichen Verhaltens*; in der bestimmten Sinnesrichtung und Handlungsweise des Menschen prägt sich die Thätigkeit und Beschaffenheit seines Geistes aus. Ps. 32, 2. 51, 12. 78, 8. Spr. 11, 13. vgl. 4 Mos. 14, 24. Matth. 26, 41. So erscheint er als die sittlich haftbare Willenskraft, wie sie in trugloser Redlichkeit und ungebrochener Treue dem Dienste Gottes obliegen soll, aber auch in den Dienst der Sünde treten, von ihr geknechtet, gemißbraucht, verunreinigt werden kann. Nicht die menschliche Gesinnung wird mit „Geist" bezeichnet, sie ist nicht der Geist selber, sondern Geistesrichtung, wohl aber kann die Sinnesänderung Ez. 18, 31 beschrieben werden als eine selbstgewirkte Erneuerung des Geistes, sofern dieser aus dem Sündendienst in den Gottesdienst übertritt und sie mit neuem göttlichem (zunächst göttlich gesetzlichem) Inhalte er-

füllt. Ungleich Höheres allerdings ist verheißen, wenn Gott Ez. 11, 19. 36, 26 f. seinen Geist als neue Geistesgabe in's Innere des Menschen geben und hiedurch sittliche Tüchtigkeit, Gerechtigkeit des Sinnes und des Wandels bewirken will. Gott ist es, der die Geister wägt Spr. 16, 2. vgl. 24, 12., der trüglichen Selbstbeurteilung gegenüber ihren sittlichen Wert oder Unwert mit endgiltiger Entscheidung feststellt. Aber es ist nach 1 Joh. 4, 1—6 auch Christenaufgabe, die menschlichen Einzelgeister wenigstens nach dem Hauptgesichtspunkte zu prüfen, ob sie aus Gott oder nicht aus Gott seien, ob in dem, was der einzelne Mensch an Geist besitzt, was in seinem persönlichen Sein sich ausspricht und bethätigt, der widergöttliche Irrgeist seine Macht offenbare oder der göttliche Geist der Wahrheit, dieser jedoch so, daß der Menschengeist nicht nur unter seinem Einflusse steht, sondern aus seiner Fülle gegeben ist. Der neue Geist aus Gott ist jedoch nicht bloß überhaupt eine Kraft sittlichen Thuns, vielmehr ist er

γγ) bestimmter die Kraft des sittlich guten Wollens und Thuns, die der Sünde widerstrebt, nicht zum Thun des Bösen verwendbar ist. Ebenso erscheint nun auch schon im natürlichen Menschen der Geist als die Kraft des Guten, die ihn zum Thun des göttlichen Willens teils anhält und antreibt, teils erleuchtet und stärkt. Hieher gehören die früher angeführten Stellen 2 Mos. 35, 21. Hagg. 1, 14. Ps. 51, 14. 12. 4 Mos. 14, 24. Spr. 20, 27. ferner Mal. 2, 15 f., wo von einem Geistesreste, d. h. von einem Reste sittlicher Willigkeit, Einsicht und Thatkraft die Rede, der Geist Grund, nicht Ort sittlichen Wertes ist und durch Sündethun eingebüßt wird. Auch die Stellen Hebr. 4, 12. Matth. 26, 41 sind hieher zu ziehen: der Geist ist die göttliche Triebkraft im Menschen, welche durch die Macht seelischer, selbstischer Lust und Unlust niedergehalten und gebunden, durch's göttliche Wort neu erregt und zu selbständiger Wirksamkeit aus-

geschieden wird; so bildet er mit der Seele zusammen das innere Selbst, welches freilich mit seiner Willigkeit zum Guten gegen die Schwäche des Fleisches, des äußeren Selbstes, in der Versuchungsstunde ohne höheren Beistand nicht durchzudringen vermag.

bb) Das Schicksal des menschlichen Geistes außer dem Leibe.

Der Geist ist an sich unsterblich, unvergänglich. Auch eine schlechthinige Zurücknahme des menschlichen Geistes in Gottes Geist beim Eintritt des Todes läßt sich nicht denken. Denn durch die Geistesmitteilung ist ja der Seele Dasein begründet worden, dieses fiele und die Fortdauer der Seele wäre unmöglich, wenn ihr der Geist schlechthin entzogen würde. Wie könnten auch diesfalls die abgeschiedenen Seelen geradezu Geister heißen? 1 Petr. 3, 19. Hebr. 12, 23. Luk. 24, 37. 39. A.-Gesch. 23, 8. Dagegen ist wohl denkbar, daß die Geistesgabe in ihrem Sein und Wirken bedeutende Einschränkungen erleidet und so ein Todeszustand der Seele herbeigeführt wird, dies auch schon innerhalb des irdischen Leibeslebens, vgl. Matth. 8, 22. Eph. 5, 14. 2, 1. 5. Die Bindung und Hemmung des Geistes aber, welche der Abfallszustand zur Folge hat, wird völlig mit der Scheidung vom Leibe, da eben der Zusammenhang mit ihm und durch ihn mit der irdischen Welt dem Menschengeiste noch allein Freiheit dargeboten hatte. Abgeschnitten vom göttlichen Lebensquell ist der Mensch in seiner ganzen geistigen wie sinnlichen Thätigkeit von den Beziehungen zur Sinnenwelt abhängig; der Geist wirkt vorherrschend nur als die sinnliche Lebenskraft, ist der sinnlichen Erregungen fähig und bedürftig, ist der Krafteinflüsse aus der Sinnenwelt und des Werkzeuges der irdischen Leiblichkeit benötigt, so daß mit dem Sterben für ihn ein Zustand der Gebundenheit, der gezwungenen Unthätigkeit eintreten muß. 1 Pet. 3, 19. Joh.

9, 4. Pred. 9, 10. Hiob 3, 17. Von einem besseren Lose, einem Leben nach dem Tode kann nur insofern die Rede sein, als dem Einzelnen ein Geistesrest d. h. ein Ueberrest sittlicher Lebenskraft verblieben ist. Luk. 20, 38. 16, 23. 25 f. Hebr. 7, 8.

Da jedoch die Gefangenschaft des Geistes in der Unterwelt (scheol), im unterirdischen Todesreiche stattfindet, wie sind die Stellen Pred. 3, 21. 12, 7 zu verstehen? Wenn die erstere bei dem sonst unterschiedslosen Dahinsterben der Menschen und Tiere es nur als eine dem Sinnenmenschen unbeantwortliche Frage hinstellt, ob der Menschengeist aufsteige nach oben und der Geist des Viehes erdwärts fahre, so wird in der letzteren der Rückkehr des Staubes zum Staube die Rückkehr des Geistes zu Gott angeschlossen, welche jener sichtbaren Thatsache entspricht als eine auf die Aehnlichkeit der Verhältnisse gebaute Folgerung des Glaubens. Allein es wird hiedurch (vgl. Pred. 9, 10.) weder eine Trennung von Seele und Geist im Tode gesetzt noch die durchgängige Lehre des alten Bundes vom Totenreiche aufgehoben. Sofern die beiden Stellen Ausdruck der Hoffnung sind (vgl. Spr. 15, 24.), liegt der Weg zur Erfüllung der letzteren noch im Weiten und Dunkeln, und wir haben die Rückkehr des Geistes zu Gott ihrem nächsten Sinn nach dahin zu bestimmen, daß der Geist, dem sichtbaren Weltverband entnommen, vom unsichtbaren Weltgrunde umfangen wird, in Gottes Hand ist und bleibt vgl. Ps. 31, 6. und der göttlichen Rechenschaft unterliegt. Vgl. Pred. 3, 17. 11, 9. 12, 13f.

c) Versuchen wir eine zusammenfassende biblische Begriffsbestimmung des menschlichen Geistes, so ist er die göttlich verliehene Lebensgabe, vermöge deren der Mensch selber lebendig ist, welche als Kraft seinem Wesen innewirkt und als Grund aller menschlichen Selbstthätigkeit erscheint, wogegen im Begriff der Seele das leidentliche

Verhalten überwiegt. Die Geistesthätigkeit finden wir zunächst beim Menschen wie beim Tiere von sinnlicher Lust und Unlust bestimmt, in den Dienst des sinnlichen Lebenstriebs der Seele gestellt; des Menschen Vorzug besteht aber darin, daß seine Geistesthätigkeit nicht im Sinnenleben aufgeht, vielmehr diesem auch selbständig gegenübertritt: mit Scheidung von Seele und Geist setzt das göttliche Erneuerungs- und Vollendungswerk in uns an! Der Geist wirkt im Menschen nach dem eigenen Gesetz seines übersinnlichen Wesens, vertritt die einzige Hoheit des göttlichen Willensgesetzes als göttliche Leucht- und Triebkraft, so daß er auch im Sünder, statt nur dem Fleische zu dienen, die Herrschaft anspricht, wenn auch nicht führt. Damit erklärt sich der Gegensatz des *seelischen* und des *geistlichen* Menschen 1 Kor. 2, 14 f. Jak. 3, 15. Jud. 19. Bei jenem ist der Geist in der sinnlich empfindenden und begehrenden Seele gebunden, bei diesem wirkt er selbständig als neu zugeteilte Geistesgabe. Die besondere Stellung des Geistes im Menschen folgt daraus, daß er auf besondere Weise ihm verliehen worden ist, nicht als Ausfluß des allgemein irdischen Naturgeistes, sondern durch Mitteilung von oben, durch unmittelbar göttliches Einhauchen. Darauf beruht einmal die menschliche *Gottebenbildlichkeit*, welche den Menschen vor allen anderen sinnlichen Wesen auszeichnet und im Allgemeinen mit der sittlichen Anlage, mit dem Bestimmtsein der Seele durch übersinnliches Naturgesetz zusammenfällt. Eben daraus fließt dann weiter die in jenen Stellen des Predigers angedeutete *Verantwortlichkeit* des Menschen vor Gott und das beim Sünder freilich erfolglose Aufstreben des menschlichen Geistes zu Gott, worin die ursprüngliche Naturbestimmung zum wirklichen Aufsteigen sich kund giebt. Ja daß überhaupt die Seele das irdische Leibesleben *überdauert*, hat seinen Grund in der Besonderheit der ihr verliehenen

Geistesgabe, welche einmal nicht für's bloße Erdendasein gegeben ist, wenn sie auch im Sterben die Seele nicht mehr über den Tod zu erheben vermag. Vgl. Grundwahrheiten 2. Ausg. Vortrag VI.

---

§ 7. Der Leib.

1) **Die menschliche Leiblichkeit an sich** ist einerseits Staub vom Staube genommen, von irdisch niedriger Herkunft, und fordert auf zur demütigen Anerkennung der göttlichen Schöpfergnade, wie sie dem Menschen widerfahren ist und ihn vorgezogen, ausgezeichnet hat; ja nachdem das menschliche Selbst seine Geisteshoheit durch die Sünde verloren hat, ist seine Leiblichkeit ein Leib der Erniedrigung Phil. 3, 21., der in seine Niedrigkeit die Seele ihrer höheren Bestimmung zuwider übermächtig darniederzieht. Andererseits jedoch ist der Menschenleib ein wunderbar kunstreiches Gebilde der Hand Gottes (nicht des eigenen Geistes oder gar der Seele) Jes. 64, 7. Ps. 139, 13—16. Hiob 10, 8—12. Als Bestandteile des menschlichen Leibes werden genannt Fleisch und Bein 1 Mos. 2, 21—23. Luk. 24, 39., Fleisch und Blut Hebr. 2, 14., Fleisch und Haut, Knochen und Sehnen (Bänder), Gelenke und Mark (wohl mit Einschluß des Rücken- und Kopfmarkes, also des Gehirns) Hiob 10, 11. Ez. 37, 5—8. Hiob 21, 24. Hebr. 4, 12. Der Begriff des Leibes als eines vielgegliederten einheitlichen Ganzen wird nach dem Bisherigen (vgl. noch Hiob 17, 7. 18, 13.) in den Schriften des alten Bundes erst angebahnt; noch fehlt sogar das Wort, welches diesen Begriff ebenso bestimmt und ebenso allgemein wie das griechische σωμα bezeichnete. Das im A. T. häufig gebrauchte basar ist enger als σωμα und bedeutet nicht sowohl die Einzelge-

gestalt als die sie bildende Masse (Fleisch). **Gewijah** 1 Mos. 47, 18. Neh. 9, 37. Dan. 10, 6 würde noch am ehesten entsprechen. Jes. 26, 19 steht **nebhelah** für den Auferstehungsleib. Paulus hat jenen Begriff zum vollen Ausdruck gebracht, indem er ihn als Gleichnis des höheren Naturbestandes der Gemeinde entwickelt und seinen Umfang über die irdisch fleischliche Leiblichkeit hinaus erweitert. Röm. 12, 4—6. 1 Kor. 12, 12 ff. Eph. 4, 4 ff. Kol. 2, 19. 11. Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 35 ff.

2) **Der Leib im Verhältnis zu Seele und Geist** wird dargestellt als Haus der Seele, Lehmhaus Hiob 4, 19., irdisches Zelthaus 2 Kor. 5, 1. 4. Jes. 38, 12. 2 Petr. 1, 13 f. Joh. 1, 14., weiterhin als Geisteshaus, Gottestempel Joh. 2, 19. 21. 1 Kor. 6, 19. Die irdische Leiblichkeit ist hienach einerseits der Ort, wo Seele und Geist ihren bleibenden Aufenthalt innerhalb der Sinnenwelt haben, andererseits doch nur ein Pilgerzelt zu einem nur zeitweiligen Aufenthalt. 2 Kor. 5, 6. 1 Petr. 1, 17. u. s. w. Hiemit wird 2 Kor. 5, 1—4 eng verbunden die Anschauung vom Leibe als dem Seelenkleid vgl. Hiob 10, 11. 37, 8. Dan. 7, 15. (Scheide). Die Bilder des Hauses und Kleides treffen zusammen im Begriff dessen, was den Menschen zunächst umgiebt und schützt. Des Leibes entkleidet wird die Seele bloß erfunden 2 Kor. 5, 3. 1 f. 4 f., wofern ihr nicht ein anderes Haus und Kleid schon zugehört vgl. Off. 6, 9—11., sie ist schutzlos den peinlichen Todeswirkungen preisgegeben Luk. 16, 23 ff. sowie der Schande Off. 3, 18. 16, 15., dem widrigen Gefühl einer unangemessenen und unwürdigen Daseinsform, worin zudem der inneren Verderbnis und Befleckung keine äußere Hülle bleibt. Daß der Leib die Seele umfängt und in sich beschließt, liegt auch in dem dritten Bilde des Gefässes 2 Kor. 4, 7. Nicht hieher zu ziehen ist wohl 1 Thess. 4, 4. vgl. 1 Petr. 3, 7. Indem

übrigens das griechische σκευος Gefäß und Werkzeug bedeutet, macht der Ausdruck den Uebergang zu der Auffassung der Leiblichkeit, wonach sie als dienstbares Werkzeug der Seele und des Geistes erscheint. Röm. 6, 12 ff. vgl. 12, 4.

a) Suchen wir nun die Bedeutung des Leibes für das menschliche Wesen abschließend zu bestimmen (mit Hinzunahme des früher Gefundenen), so liegt es nahe, den Leib ebenso als das Gefäß und Werkzeug des menschlichen Lebens wie die Seele als dessen Trägerin, den Geist als dessen Kraft zu bezeichnen. Genauer wird uns schon im Hergang der Menschenerschaffung der irdische Leib als die Unterlage des menschlichen Seins überhaupt dargestellt, so daß ohne ihn gar kein Werden des Menschen d. h. der irdischen Persönlichkeit stattfindet. Weiterhin ist aber auch die Gegenwart und Wirksamkeit des gewordenen persönlichen Wesens auf Erden an den von der Erde genommenen Leib gebunden, dieser ist die notwendige Vermittlung seines irdischen Daseins wie die notwendige Voraussetzung seines Werdens. Allerdings ist der Fortbestand der Seele überhaupt nicht vom Bestande der irdischen Leiblichkeit abhängig, wohl aber ihre Verbindung mit der irdischen Welt als Empfang irdischer Empfindungsreize und Lebenszuflüsse, der Weltbesitz und Weltgenuß, der Wechselverkehr mit dem Irdischen, die Möglichkeit aller irdischen Selbstbethätigung und, weil der Mensch einmal im irdischen Leibe für die irdische Welt geschaffen worden, die Vollständigkeit des menschlichen Seins. Wenn in jeder geschaffenen Persönlichkeit Geist und Leib, die innere und äußere Naturseite sich unterscheiden läßt, so sind im Menschen beide Seiten als ursprüngliche Zweiheit, die eine von oben, die andere von unten her zusammengetreten; die Leiblichkeit ist keine unmittelbar geistliche, und der Geist scheint ebensowenig darauf angelegt zu sein, aus und für sich selber schon zur

Leiblichkeit sich zu erschließen und sich zu besondern in werkzeuglicher Gliederung, sondern in der Seele zusammengefaßt bedarf er des irdischen von außen her gegebenen Leibes. Darum ist die Seele, von der irdischen Leiblichkeit geschieden, wenn sie im überirdischen Kraftbesitze steht, nicht der Selbstbethätigung überhaupt, sondern nur der irdischen Selbstbethätigung unfähig, freilich auch insoweit aller Selbstbethätigung, als dieselbe ihre Kraft nur aus der irdischen Welt gezogen hat.

Der in Christus erneuerte Mensch ist nun zwar vor der Entblößung seiner Seele dadurch gesichert, daß ihm für den Fall der Zerbrechung seiner Leibeshütte ein himmlisches Haus und Kleid schon beigelegt und verbürgt ist 2 Kor. 5, 1—5., d. h. nicht der Auferstehungsleib (der doch keineswegs als eine Behausung vom Himmel über den sterblichen angezogen, vielmehr eben dadurch hergestellt wird, daß der sterbliche und erstorbene Leib aus der Erde erstehend Unsterblichkeit anzieht 1 Kor. 15, 51—53), sondern eine Hülle himmlischer Lebensherrlichkeit. Indessen ergiebt sich damit nach Off. 6, 9—11 für die Seelen der Heiligen ein bloßer Zwischenzustand der Ruhe, noch nicht jener Vollendungszustand, welcher mit der ersten Auferstehung für alle Erwählten zumal eintritt und die mächtigste Einwirkung der Gemeinde auf die irdischen Weltverhältnisse, die vollste Thätigkeit herbeiführt. Off. 5, 10. 17, 14. 19, 14. 8. 20, 4—6. 22, 3—6. Und in dieser Hinsicht wird nicht ohne Grund darauf hingewiesen werden können, daß 2 Kor. 5, 1 ff. nicht von einem stellvertretenden Werkzeug die Rede ist, sondern nur von einer schirmenden Wohnung, einem die Blößen deckenden Gewande (doch vgl. Luk. 24, 49). Obschon dieses nach 2 Kor. 5, 2. 4 (vgl. 1 Kor. 15, 53) die Verklärung des sterblichen Leibes vermittelt: die von der Erde genommene Leiblichkeit ist es doch allein, mit welcher die mensch-

liche Natur in sich vollständig und nach außen d. h. genauer in dem ihr bestimmungsmäßigen irdischen Lebenskreise zur Wirksamkeit tüchtig erscheint. Wie von Anfang an die innere und die äußere Naturseite, welche in jeder geschaffenen Persönlichkeit sich unterscheiden lassen, als eine Zweiheit von oben und unten zusammengetreten sind, der Leib nicht aus dem eigenen Geiste, sondern aus der irdischen Stoffwelt genommen wurde, so scheint überhaupt der Menschengeist nur darauf angelegt zu sein, in der Seele oder um die Seele zusammengefaßt einen irdischen Leib zu beleben, nicht aber für sich schon eine Leiblichkeit zu bilden, die als werkzeugliche Gliederung die Beziehungen des Menschen zu der ihm angewiesenen irdischen Welt vermittelte.

Wenn also nach der Schrift kein Vollendungszustand für den Menschen ist ohne seine irdische Leiblichkeit, folglich die Auferstehung zur Vollendung des Menschen notwendig ist, so ergiebt sich dies folgerichtig aus der biblischen Grundanschauung von der menschlichen Natur, nicht aus der Unfähigkeit der alten Hebräer, ein menschliches Dasein ohne irdische Leiblichkeit sich vorzustellen, wogegen ja schon die Lehre von der Unterwelt entscheidet. Die wesentliche Selbigkeit des gegenwärtigen Leibes und des Auferstehungsleibes steht fest durch Röm. 8, 11. 1 Kor. 6, 13 f. 15, 53., überhaupt schon durch die Anwendung des Wortes „Auferstehung", welches (vgl. Joh. 5, 28 f.) nicht von Bekleidung mit einem schlechthin neuen Leibe sondern nur von der Neubelebung des alten verstanden werden kann. Für die Stelle 1 Kor. 15, 35 ff. ist festzuhalten, daß hier von der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes gehandelt wird, wonach derselbe freilich ein neuer heißen muß. Der Leib des Menschen ist nämlich 1 Kor. 15, 42—46 aus einem seelischen Leibe zum geistlichen Leibe geworden; während jener nur die Art der „lebendigen Seele" hat, d. h. bedingt lebendig, sterblich ist,

hat dieser die Art des „lebendigmachenden Geistes", des unbedingt lebenskräftigen Geistes und ist so unsterblich. Aber auch die Vollendung des menschlichen Gerichtszustandes findet nicht statt, ohne daß jene schöpfungsmäßige Zusammengehörigkeit des Leibes mit der Seele ihren Einfluß übte Joh. 5, 28 f. A.-Gesch. 24, 15. Der Leib teilt schließlich, mit ihr neu vereinigt, das furchtbare Los der Sünderseele Matth. 10, 28., vermittelt ihr zwar kein Wirken mehr in diesem reinen Leidenszustande, wohl aber die volle Schwere des Gerichtsleidens Joh. 5, 29. 2 Kor. 5, 10.

b) Nach biblischer Anschauung ist unverkennbar der Seele und mit ihr dem Geiste eine räumliche Gegenwart innerhalb des Leibes, ja genauer im Leibesinneren, in der Brust- und Bauchhöhle beizulegen. 1 Kön. 17, 21 f. Zach. 12, 1. Spr. 20, 27. Dies erhält reiche Bestätigung und Ausführung durch die Schriftlehre vom Herzen. Daß jedoch die Gegenwart der Seele nicht auf letzteres einzuschränken ist, wird sich aus den biblischen Begriffen des Fleisches und Blutes ergeben. Wird nach Jes. 53, 12 im Blute die Seele vergossen, so ist sie auch im Blute durch den ganzen lebendigen Leib ergossen. Ebenso wenn die Seele das empfindende und begehrende Wesen ist, zugleich aber Empfindungen und Begierden örtlich gebunden erscheinen an einzelne Glieder des Leibes, namentlich an die Sinneswerkzeuge, so wird offenbar die Seele in den leiblichen Werkzeugen gegenwärtig gedacht vgl. Gal. 5, 24. Röm. 7, 23. Jak. 4, 1. Gerade die Mannigfaltigkeit sinnlicher Empfindungen und Begierden scheint ihrer Bildung nach für die Seele vom Lebenszusammenhange mit der vielgegliederten irdischen Leiblichkeit abzuhängen, wiewohl sie derselben mit der Trennung vom Leibe nicht schlechthin verloren geht, vgl. Luk. 16, 23 ff.

Die Ansicht, der Sitz der Seele sei nur im Gehirn, setzt voraus, daß zwischen Seele und Blut kein engerer Zu-

sammenhang stattfinde, und stützt sich namentlich darauf, daß bei unterbrochener Nervenleitung thatsächlich kein Empfindungsreiz von außen ins Bewußtsein, kein Bewegungstrieb nach außen zur Vollziehung kommt. Allein daraus folgt nur, daß ein bestimmter unversehrter Zusammenhang der einzelnen Leibesteile mit bestimmten Mittelpunkten nötig ist, damit sie, wie der Leiblichkeit als lebendige Teile, so der Seele als Teile ihres empfindsamen und beweglichen Leibes angehören, oder daß im allgemeinen das Verhältnis der empfindenden und willkürlich bewegenden Seele zu ihrer Leiblichkeit von einem bestimmten Mittelpunkte aus in den Umkreis vermittelt und durch Aufhebung der Unversehrtheit des vermittelnden Bestandes mit aufgehoben wird. Noch nicht aber ist im besonderen entschieden, *welches* Verhältnis der Seele zum Leibe es sei, das die Nervenleitungen vermitteln. Gewöhnlich wird es als Wechselwirkung gedacht; und wenn es auch derartige Beziehungen wären, welche durch die Nervenleitung dem Umkreise der Leiblichkeit vermittelt werden, so stünde allerdings die Seele in unmittelbarem, wirklichem Wechselverkehr bloß mit dem Mittelpunkte des Nervenganzen, in nur mittelbarem mit dem Umkreise. So könnte auch lediglich das Gehirn als Ort der Seele bezeichnet werden. Das jedoch fragt sich eben, ob die Seele und der Leib oder dessen einfache Bestandteile (Atome) so unter *einen* Begriff zu stellen seien, daß zwischen ihnen Wechselwirkung stattfinden kann, ob die Bestandteile des Leibes als eine Art Seele zu denken seien; und diese Ansicht hat sich uns schon als unhaltbar erwiesen. Wir vermögen in ihnen nicht selbständige Wesenheiten zu erkennen, sondern nur Einzelkräfte, in denen der *eine* Geist Gottes sich mannigfaltig offenbart; die bloße Kraft aber kann ihrem Begriffe nach nur wirken, nicht Wirkungen empfangen, leiden, es kann also auch nicht das von solchen Einzelkräften gebildete Ganze des Leibes mit der

Seele in Wechselwirkung stehen. Und wer nun annehmen wollte, zwar nicht der Leib wohl aber der alle die einzelnen Naturkräfte in sich befassende göttliche Geist stehe in Wechselwirkung mit der menschlichen Seele, der müßte sich die Sache so denken, daß z. B. aus Anlaß einer in der Seele vorgehenden Willensbewegung der Geist die Glieder des Leibes bewegte, daß derselbe im Leibe nur für sie, nicht durch sie, durch ihre eigene Geisteskraft wirkte Eph. 4, 6. So würde zuletzt jede Vermittlung des göttlichen Wirkens durch geschaffene Wesen aufgehoben; der göttliche Wille, wonach eins durchs andere bestimmt werden, sie alle zusammen ein vielgegliedertes Ganzes bilden sollen, würde sich nicht in entsprechender Verwendung der göttlichen Kraft ausprägen, in Wirklichkeit stünde jedes vereinzelt unter seinem Einflusse. Nach dem allem haben wir festzuhalten, daß die leibliche Lebenserscheinung kein bloßes vom Seelengeiste aus angeregtes Werk der Leibeskräfte ist, sondern vom Seelengeiste als der Lebenskraft im Leibe hervorgebracht wird. Nicht so ist es, daß Wechselwirkung zwischen Seele und Leib stattfände, daß das Gehirn die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele vermittelte, die Seele also ihren Sitz nur im Gehirn hätte. Vielmehr ist es ein Innewirken im Leibe, ein Zusammenwirken mit den Leibeskräften, ein (für jetzt noch nicht unauflösliches) Geeinigtsein mit ihnen, was dem Seelengeiste zukommt. Die Seele findet im ganzen Umkreise des Leibes kein anderes Wesen, dem sie weitere Einwirkung übertragen oder von dem sie solche empfangen könnte, muß also selbst im Leibe wirken und leiden. Des Geistes aber und eben damit auch der Seele Gegenwart erstreckt sich soweit als ihre Wirksamkeit; die Bildungszusammenhänge des Leibes dienen zur Vermittlung ihrer Gegenwart in ihm, nicht bloß ihres Verkehrs mit ihm. Wir können freilich nicht angeben, weshalb die Seele zur

Empfindung und willkürlichen Bewegung des Nervensystems als Unterlage ihrer Gegenwart bedarf; allein was weiß denn die entgegenstehende Ansicht zu Begründung dessen zu sagen, daß Empfindungseindrücke und Bewegungsreize gerade nur in einer Nervenleitung zu und von der Seele sich fortpflanzen können? Vgl. „Grundwahrheiten" S. 98—102.*)

§ 8. Die Entstehung der Seelen.

Ausgegangen von der Erschaffung des Urmenschen haben wir den menschlichen Naturbestand kennen gelernt, wie er als göttliches Werk, aber auch verderbt durch die eingedrungene Sünde, dem ganzen Geschlechte zukommt. Mit dem was von Adam geschrieben steht, haben wir zum eingehenden Verständnis das über die Adamskinder Gesagte gleich zusammengenommen, müssen jedoch nun die Frage nachholen, wie derselbe Naturbestand in ihnen hergestellt worden sei. Woher ist namentlich die Seele und der Geist jedes neu auftretenden Menschenkindes?

*) Anmerkung des Herausg. Man vergl. hiemit, was Kußmaul, „Die Störungen der Sprache" (3 Aufl.) S. 103 sagt: „Physiologisch betrachtet ist alle mechanische Arbeit unseres Nervensystems nie eine Kraftäußerung der Seele selbst. Mechanische und seelische Kraftäußerungen entspringen vielmehr zusammen aus der erregten Nervensubstanz, die aus den allgemeinen Quellen der lebendigen Kraft des Weltalls gespeist wird. Da in unserem Bewußtsein die seelische Thätigkeit der Bewegung unserer Leibesglieder stets voraus ist und die besondere Form der Bewegung stets der vorausgegangenen Form der Seelenthätigkeit entspricht, so erscheint uns die Bewegung wie von der Seele selbst ausgeführt; in Wirklichkeit aber gehen Empfinden und Denken aus denselben molekulären Vorgängen in unserer Nervensubstanz hervor, aus denen auch unsere mechanische Arbeit entspringt. Diesen anscheinenden Widerspruch zwischen der sich frei bewußten Thätigkeit der Seele und der Gebundenheit aller mechanischen Kraftäußerungen unseres Seelenorgans an die materiellen Vorgänge der Nervenerregung in einer höheren Einheit zu lösen, ist nicht Aufgabe der Physiologie sondern der Metaphysik". Diese physiologische Ausdrucksweise scheint etwas der Wörner'schen Anschauung Verwandtes zu enthalten. Vgl. besonders Grundwahrheiten S. 101.

1) Der **Präexistentianismus** wird durch kein Schriftwort gestützt: gegen ihn spricht alles, was Creatianismus und Generatianismus für sich anführen können. Ja wider ihn zeugt schon die Art der Erschaffung des ersten Menschen, indem hier nicht dem Leibe eine schon fertige Seele eingeblasen wird, vielmehr durch Begeistung des Staubgebildes die Seele erst entsteht. Aber spricht nicht

2) eben dies göttliche Einhauchen des Geistes für den **Creatianismus**? wird nicht in der Schrift die Entstehung des einzelnen Menschen so dargestellt, daß sie als Ergebnis göttlicher Schöpferthat, göttlicher Geistesmitteilung erscheint? Vgl. Jer. 38, 16. Jes. 57, 16. 42, 5. Zach. 12, 1. Pred. 12, 7. 1. Ez. 18, 4. Hiob 31, 15. 33, 4. Tritt nicht öfters z. B. Hiob 33, 6. Jes. 64, 7 das Bestreben hervor, die Entstehung des einzelnen Menschen als einen Hergang anschaulich zu machen, welcher der des Urmenschen durchaus entspricht? Wird nicht Ps. 104, 30 sogar das Entstehen neuer tierischer Einzelwesen auf göttliche Geistessendung und Schöpferthat zurückgeführt? Allein eben hiemit haben wir schon mehr aus der Schrift erfahren, als dem Creatianismus dienen kann. Denn er will gerade das Werden der Menschenseele als unmittelbar göttliches Werk vom Werden der Tierseele und des Menschenleibes unterscheiden, wogegen die Schrift hier keinen Unterschied macht, sondern alle Seelen als göttlich erschaffene, alle Leiber als göttlich gebildete hinstellt. Hiob 10, 8—12. Ps. 139, 13—16. Alle Stellen, die der Creatianismus für sich anführt, sind also nur ein Zeugnis dafür, daß jeder einzelne Mensch nach Leib und Seele durch eine besondere, der Erschaffung des Urmenschen ähnliche Schöpferthat Gottes entsteht, keineswegs jedoch beweisen sie, daß diese That wenigstens in Betreff der Seele eine unmittelbare Schöpferthat sei, ohne die Vermittlung des gegebenen Schöpfungsbestandes erfolge. Mit Leib und

Seele hat es hiemit wesentlich die gleiche Bewandtnis. Die Stelle Hebr. 12, 9 aber, wo Gott als Vater der Geister den Vätern unseres Fleisches gegenüber steht, gehört gar nicht hieher, da sie nach Joh. 3, 3—8. 1, 13 zu erklären ist: Geist ist dort nicht der Geist des natürlichen Menschen, sondern im Gegensatz des Fleisches die neue Menschennatur, die ohne fleischliche Vermittlung aus Gottes Geist gezeugt ist. So finden wir uns hingewiesen

3) auf den **Generatianismus**, welcher allerdings nicht in deistischer Weise scheidet zwischen Gotteswerk und Menschenwerk und nach der göttlichen Ursetzung nur noch rein geschöpfliche Selbstsetzungen kennt, vielmehr das Wesentliche des Creatianismus festhält, d. h. die persönliche, nicht nur die gattungsmäßige Abhängigkeit des einzelnen Menschen von Gott als dem Schöpfer, und in jedem Menschenkinde zugleich ein neues göttliches Wunderwerk sieht und die **creatio immediata** in einer Reihe von **creationes mediatae** sich nachbilden läßt. Mit Recht hat sich der Generatianismus schon längst auf eine Reihe von Schriftgründen berufen. Die Erschaffung des Weibes, das doch dem Manne hinsichtlich der Geistesgabe und Gottesbildlichkeit gleichsteht, erfolgte gleichwohl ohne neue Geistesmitteilung 1 Mos. 1, 27. 2, 18. 21—23. 1 Kor. 11, 7. f. 11 f. Und wie Gott in seiner Aehnlichkeit den Menschen *erschaffen* hat, so *zeugt* dieser in seiner Aehnlichkeit einen Sohn 1 Mos. 5, 1. 3. Die Zeugung befaßt, wie die Schöpfung, den ganzen Menschen, auch den inneren. Der biblische Begriff der Neuzeugung aus Gott, der neuen Lebensmitteilung zunächst für die Seele, spricht ebenfalls dafür, daß der Begriff der Zeugung nicht auf den Leib eingeschränkt werden muß oder darf, womit recht verstanden der Schriftausdruck „Fleisch aus Fleisch" nicht streitet. Giebt es eine *Neuzeugung* der Seele, so kann auch deren *Zeugung* nicht für unmöglich erklärt werden.

Schließlich entscheidet 1 Mos. 1, 28. vgl. 22: die Vermehrung des Menschengeschlechtes geschieht sowenig als die der Tiergattungen durch neue unmittelbare Schöpferthaten, wird vielmehr durch Mitteilung göttlicher Segenskraft in den Erstgeschaffenen angelegt, mit der eigenen Lebenskraft wird ihnen die Kraft der Fortpflanzung des Gattungsbildes verliehen.

Der Begriff des Schöpfungssabbathes 1 Mos. 2, 1—3., welcher überhaupt keine weiteren Schöpferthaten zuzulassen scheint, erhält seine feste Begrenzung aus dem vorangegangenen Schöpfungsberichte: ausgeschlossen ist nur sowohl die Hervorbringung vollständig neuer Gattungsbilder als auch die unmittelbare Hervorbringung neuer Einzelgestalten. Das göttliche Schöpferwirken ist nunmehr durchaus ein vermitteltes; einerseits fehlt nicht die vorgebildete erdstoffliche Unterlage des neuen menschlichen Seins, aber sie ist nur innerhalb der vorhandenen menschlichen Leiblichkeit gegeben vgl. Ps. 139, 15; andererseits fehlt nicht die belebende, Seelen schaffende Geisteskraft, aber sie wirkt nur, wie sie der Menschheit im Anfang für ihre ganze irdische Entwicklung als göttlicher Segen der Fruchtbarkeit mitgegeben wurde.

Wenn jedoch die Frucht kein bloßes Stoffgebilde ist, sondern eine lebendige Seele, was anders ist hiebei vorauszusetzen als ein Werden dessen, was zuvor nicht war, ein schlechthiniges Werden der Seele, eine göttliche Schöpferthat? Mann und Weib aber sind hier Werkzeuge der göttlichen Schöpferkraft (1 Pet. 3, 7) vermöge des ihnen göttlich verliehenen Lebensgeistes. Indem wir auf den Geist als die den Geschöpfen zugeeignete Schöpferkraft hinweisen, wird die seltsame Vorstellung abgeschnitten, als ob die neu entstehende Seele ein Ableger schon bestehender Seelen wäre, die unmittelbare Selbstheit der Eltern sich teilte und übertrüge. Hat sich nun die Schöpferkraft an diese Werkzeuge gebunden, so

bleibt ihr zwar immerhin eine bedeutende Freiheit, aber es erklärt sich auch auf's natürlichste die Fortpflanzung der elterlichen Eigentümlichkeiten, ja die notwendige Uebertragung der zur menschlichen Naturbeschaffenheit gewordenen Sünde. Ist diese beim Menschen Übergewicht des Fleisches über den Geist, so wirkt letzterer auch als Zeugungskraft nur in der hiemit gegebenen Bestimmtheit, nur mit gebrochener Macht, wogegen eine unmittelbare Schöpferthat den Geist in seiner ursprünglichen Vollkraft mitteilen würde.

Endlich sei noch bemerkt, daß freilich der menschliche Seelengeist nicht als die in und mit dem leiblichen Hergang wirksame Kraft der Seelenzeugung gedacht werden könnte, wenn die Seele allein im Hirn ansäßig, in anderen Gebieten der Leiblichkeit nur die stoffbildenden Kräfte thätig sein würden. Durchdringende Gegenwart des Seelengeistes im Leibe ist für den Generatianismus notwendige Voraussetzung.

2. Hauptstück.

Durchführung der biblischen Anthropologie:

Blut, Fleisch und Herz.

---

§ 9. Das Blut.

Die Dreiheit des menschlichen Naturbestandes halten wir auch im zweiten Hauptstück fest, indem wir auf die innerhalb derselben stattfindenden Beziehungen näher eingehen. Voran stellen wir das Verhältnis zwischen Leib und Seele, und hier ist der am engsten mit dem der Seele verbundene Begriff der des Blutes.

1) Die Grundstellen sind 1 Mos. 9, 4. 5 f. 3 Mos. 17, 10—14. 5 Mos. 12, 23 f. Hienach lehrt die Schrift, **die Seele des Fleisches sei im Blute**, in diesem sei sie gegenwärtig eben als Trägerin des Lebens für den irdischen Leib. Dem ersten Ausdruck 3 Mos. 17, 11., wonach die Seele dem Blute innehaftet, folgt ein zweiter 3 Mos. 17, 14 a: Die Seele alles Fleisches — sein Blut ist es in seiner Seele, und ein dritter V. 14 b, vergl. 5 Mos. 12, 23. 1 Mos. 9, 4, der das Verhältnis noch kürzer und enger faßt, das Blut geradezu als die Fleischesseele bezeichnet. Die zweite Formel bildet den Uebergang von der ersten zur dritten, der Fortschritt geht vom Innesein zum Einsunddasselbesein durch einen Ausdruck hindurch, der beides verknüpft, die Selbigkeit als ein durch's Innesein bedingte darstellt. Für die menschliche Behandlung soll das Blut der Seele gleich-

stehen, vergl. 5 Mos. 24, 6; für die erkenntnismäßige Betrachtung aber bleiben die beiden ersten Formeln maßgebend. Nicht schlechthin einerlei sind Seele und Blut, das Blut ist nur die Seele als Fleischesseele, vertritt sie in ihrer Beziehung auf den irdischen Leib, vermittelt die Beseeltheit und so die Lebendigkeit des Leibes und zwar vermöge der Seele, die ihm innewohnt. Wie die Seele den Leib lebendig macht, nur weil sie den Geist in sich trägt, so ist das Blut Beseelung des Leibes, nur weil es die Seele in sich trägt. Darum wird das Fleisch in und mit seiner Seele gegessen, wenn in und mit seinem Blute 1 Mos. 9, 4. 5 Mos. 12, 23; und das Blut wird gefordert für und mit Bezug auf die Seele. 1 Mos. 9, 5.

2) Weitere Zeugnisse für die Gegenwart der Fleischesseele im Blut bietet die Schrift reichlich dar. Im Blute wie im Odem ergießt sich die Seele Klagl. 2, 12. Der freiwillig sterbende schüttet sie aus in den Tod Jes. 53, 12. 10. Das erlösende Selbstopfer Christi wird als Hingabe der eigenen Seele und Vergießung des eigenen Blutes dargestellt, 1 Tim. 2, 6. Matth. 20, 28. Joh. 10, 15. 15, 13. Matth. 26, 28. Kol. 1, 20. Hebr. 9, 12. 25. A.-Gesch. 20, 28. Im Opfer tritt überhaupt das Blut des Geopferten für die Seele der Opfernden ein und eben damit Seele für Seele; denn die sühnende Wirksamkeit des Blutes ergiebt sich nur aus seiner innigen Beziehung zur Seele 3 Mos. 17, 11. Die Stimme des vergossenen Blutes 1 Mos. 4, 10 kann wohl nach 1 Mos. 18, 20 f. Hab. 2, 11 als bloßer Eindruck der Thatsache, welcher die Rache fordert, gefaßt werden, ist aber nach Hiob 24, 12. Off. 6, 9—11. Hebr. 11, 4. 12, 24 zugleich als ein wirkliches Schreien und Reden der Seele zu denken. Ferner gehören hieher die Ausdrücke „unschuldiges Blut" 2 Kön. 21, 16. Ps. 106, 38. 94, 21. vergl. 5 Mos. 27, 25. Jer. 2, 34. Spr. 28, 17. und „gerechtes Blut" Matth. 23, 35. vergl.

Ps. 72, 14. 1 Pet. 1, 18 f. Hebr. 9, 14. 1 Joh. 1, 7. Das Blut des Gerechten ist ein gerechtes Blut, es nimmt also Anteil an der sittlichen Eigentümlichkeit des Menschen, dies zunächst so, daß im Falle der persönlichen Unschuld ein Lebensrecht, ein Wert im Gerichte Gottes ihm zuerkannt wird, wie denn nach 1 Mos. 9, 5 f. die Gottesebenbildlichkeit auch das Blut des Menschen unverletzlich macht. Vermöge des Naturzusammenhangs zwischen Seele und Blut überträgt sich auch innerlich die besondere seelische Beschaffenheit des Menschen, namentlich die sittliche Reinheit auf das Blut. Das höchste Zeugnis hiefür ist die sittliche Reinigungskraft des Blutes Christi, des einzig Reinen und Gerechten.

3) Daß die Fleischesseele im Blute sei, ist allgemeine Ansicht des Altertums. Ihre weite Verbreitung beruht unzweifelhaft auf der Thatsache, daß *mit Vergießung* des Blutes aus dem Leibe *das Leben entweicht*, als dessen Trägerin die Seele gedacht wird. Dazu kommt für uns, daß vom stetigen Einfluß des Blutes die *Reizbarkeit der Nerven und Muskeln*, also die Fortdauer der Gesamtheit leiblicher Lebenserscheinungen abhängt. Einerseits haben wir das Blut anzusehen als den *Bildungsstoff* des ganzen lebendigen Leibes, die gemeinsame Quelle der Ernährung für sämtliche Teile desselben, andererseits jedoch übt es auch *einen unmittelbaren Einfluß auf den Lebensvorgang*, erscheint als unentbehrliche Voraussetzung wie der fortgehenden Leibesbildung so aller Lebensthätigkeit im Leibe. Und in dieser zweifachen Wirksamkeit ist es wiederum abhängig vom ungehemmten Luftzutritt (Sauerstoff). Die Ansicht, welche die Seele nur mit dem Gehirn in unmittelbare Beziehung setzt, wird die Unentbehrlichkeit des Blutes für's lebendige Zusammensein von Seele und Leib nur darauf zurückführen können, daß der beständige Einfluß dieses bestimmten Stoffes den Leib tauglich erhalte zum Wechsel-

verkehr mit der Seele. Freilich ist bei jener Ansicht nicht einzusehen, warum die Seele überhaupt nur mit einem bestimmten Leibe und nicht mit jedem Körper im Wechselverkehr stehen könne ja müsse. Bedenken wir, daß vielmehr die sinnenweltliche Gegenwart der Seele abhängt von der Gegebenheit eines Leibes, der einerseits eine bestimmte Bildung andererseits Verbindung mit der Seele zu Einem Lebensganzen, eine durch sie vermittelte Lebendigkeit, und zwar beides in wechselseitigem Bedingtsein aufweist, so erklärt sich die vermittelnde Bedeutung des Blutes für den Fortgang des gesamten Leibeslebens nicht nur daraus, daß ihm alle leiblichen Bildungen entstammen, sondern auch und vornehmlich aus der unmittelbaren Beziehung desselben zur Seele als Trägerin dieses Lebens.

Fassen wir nun das Blut als denjenigen Naturstoff, dem die Seele unmittelbar innewohnt, so fällt hieraus neues Licht auf die Verbindung von Seele und Speise Matth. 6, 25., sofern alle äußere Zufuhr dadurch erst ernährend wirkt, daß sie in Blut verwandelt wird und so zunächst der Seele zu gut kommt; ferner wird begreiflich, daß die Schrift das Blut als den die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts vermittelnden Urstoff bezeichnet A.-Gesch. 17, 26. Joh. 1, 13. Dabei ist allerdings festzuhalten, daß die Seele im Blute nur als Trägerin des Lebensgeistes zugegen ist, die Lebenskraft, wie sie in ihr als der Selbstheit zusammengefaßt wird, so wieder im Blute durch den ganzen Leib sich verteilt und verbreitet. Im Unterschiede von der allgemeinen wesentlichen Gegenwart der Seele, die eben ans Blut gebunden ist, sind ihre besonderen Erscheinungsformen, Empfindung, Begierde, willkürliche Bewegung, an besondere leibliche Werkzeuge geknüpft, von deren Ausbildung und Leistung der Uebergang aus dem unbewußten in's bewußte Dasein, das Hinzutreten willkürlichen Einwirkens zum unwillkürlichen Einflusse

auf die eigene Leiblichkeit abhängt, wobei es aber thatsächlich doch nur das Blut ist, dessen Zuströmen sie zum Dienste der Empfindung und Selbstbewegung brauchbar macht und erhält.

---

§ 10. Das Fleisch.

1) Unter den Bestandteilen der menschlichen Leiblichkeit ist uns früher auch das **Fleisch** begegnet; es ist die zugleich weiche und feste Masse derselben im Unterschied vom starren Gebein und flüssigen Blut. Von dieser seiner nächsten und engsten Bedeutung aus erlangt aber der Ausdruck „Fleisch" (σαρξ, **basar**) eine merkwürdige Erweiterung des Sinnes. Hiezu ist es nur der erste Schritt, daß Fleisch für den ganzen Leib steht 2 Mos. 30, 32. 3 Mos. 14, 9. 19, 28. 4 Mos. 8, 7. 1 Kön. 21, 27. 2 Kön. 4, 34. 6, 30. Spr. 14, 30. Pred. 12, 12. Ez. 11, 19. u. s. f. Diese Uebertragung erklärt sich leicht: das Fleisch macht die Füllung der menschlichen Gestalt aus, ist insofern der sinnenfälligste Bestandteil des Leibes und kann ihm als Ganzem den Namen leihen. Auch wenn wir den Leib als ein zweckmäßig zusammengefügtes Ganzes betrachten, hat das Fleisch in ihm ein Uebergewicht: von der Haut umkleidet und geschützt, vom Knochengerüste getragen, vom Blute genährt und zur Lebensthätigkeit befähigt, ist es das Fleisch im engsten Sinne, sind es die Muskeln und Nerven, worin die Lebendigkeit des Leibes als unwillkürliche und willkürliche Bewegung hervortritt: im Blute begründet, wird das Leibesleben im Fleische offenbar, dieses ist also der lebendige, als lebendig erscheinende Leib 1 Mos. 9, 4. 3 Mos. 17, 11. 14. Namentlich werden so im Fleische die Empfindungsreize und Bewegungstriebe vermittelt, wie sie von außen der Seele zu-

kommen und nach außen ihr Dasein kundgeben. Das Fleisch ist der beseelte und als beseelt erscheinende Leib. Gerade aus der eigentümlichen Bedeutung, welche das Fleisch im engsten Sinne für die Seele hat, ergiebt sich nun eine abermalige Erweiterung des Sinnes für diesen Ausdruck. Fleisch bezeichnet nemlich

2) den **Leib mit Einschluß der Seele**, Leib und Seele zusammen. Da die Seele ihre eigentümliche Bestimmtheit, wonach sie sinnlich empfindendes Wesen ist, eben vermittelst des Fleisches offenbart, ja sogar erst empfängt, so eignet sich dieses Wort zur Bezeichnung wie des als beseelt erscheinenden Leibes, so der leiblich erscheinenden Seele. Darum sagt die Schrift: der Mensch ist Fleisch, d. h. nicht bloß irdischer Leib, sondern irdisch leibhaftes Wesen; das Fleisch ist die menschliche Natur im Ganzen, wie sie auf Erden besteht, Ps. 56, 5. 78, 39. Jes. 31, 3. 40, 6. Hiob 10, 4 (der Mensch ist Fleisch d. h. vergänglicher, unmächtiger Natur), 1 Mos. 2, 24. Matth. 19, 5 f. 1 Mos. 29, 14. 37, 27. Röm. 11, 14. 9, 3 (Fleischeseinheit als leiblich-seelischer Naturzusammenhang), 1 Mos. 6, 12 f. 17, 19. 7, 15 f. 21. 5 Mos. 5, 23. Ps. 65, 3. Jes. 40, 5. 49, 26. 66, 16. 23 f. Matth. 24, 22. Joh. 17, 2 (alles Fleisch d. h. die ganze Tierwelt oder ganze Menschheit, letztere auch im sittlichen Verhältnis gedacht, Röm. 3, 20), Joh. 1, 13. Ez. 2, 3 (Wille des Fleisches).

a) Vergleichen wir diesen neuen Ausdruck für das Wesen des Menschen mit dem Bisherigen, so kann sich der Begriff des Fleisches allerdings nicht messen mit dem der Seele. „Seele" ist die reinste, eigentlichste Bezeichnung dessen, was der Mensch ist, nur die reinste nicht in dem Sinne, daß die Beziehung auf den Leib hinwegfiele. Aber auch wenn der ganze Mensch, „lebendige Seele" heißt, geht nicht die Benennung des Wesens vom Naturbesitze aus, vielmehr umgekehrt wird das, was wir haben, in dem, was wir sind,

mitgedacht. Und nach Abstreifung des irdischen Leibes sind und bleiben wir zwar nicht Fleisch aber doch Seele. Dagegen ist mehr gesagt, wenn der natürliche Mensch *Fleisch*, als wenn er *Staub* oder *Geist* genannt wird. Alle drei Ausdrücke haben das gemein, daß sie nicht schlechthin genommen werden dürfen, sondern nur in einem durch das Seelesein des Menschen näher bestimmten und bedingten Sinne, daß nach einer Seite des menschlichen Naturbestandes, einem Teil des menschlichen Naturbesitzes die ganze menschliche Natur bezeichnet wird auf Grund der übergreifenden Bedeutung, welche jener Seite, jenem Teil für das Ganze eignet. Wenn der Mensch jedoch Staub heißt, so ist er damit *noch nicht* Fleisch, wenn Geist, so ist er *nicht mehr* Fleisch; im letzteren Falle ist der irdische Leib abgelegt, im ersteren wird der überirdische Geist wenigstens hinweggedacht, ja es wird sogar abgesehen von der göttlichen Bildungsthätigkeit, die den Staub zum Leibe macht, und von der Seele. Der Begriff des Fleisches hingegen schließt mit der irdischen Leiblichkeit die Seele, ja gewissermaßen auch den Geist des Menschen zusammen, befaßt die *vollständige Menschennatur*, freilich nur in einem gewissen, zunächst uns vorliegenden Zustande als von der irdischen Leiblichkeit bestimmte ja beherrschte Natur, was wir alles noch im einzelnen nachzuweisen haben. Die Liebe zum eigenen Fleisch ist Liebe zum eigenen Leib und eigenen Selbst Ep. 5, 28. f. Röm. 7, 18. In „*Fleisch und Gebein*“ haben wir schon nicht mehr den gegen die besondere Form gleichgiltigen Erdstoff, sondern ein gegliedertes Stoffgebilde, das in ähnlichen und verwandten Gestalten sich wiederholt und, wo es sich in gleicher Art und Form wiederfindet, auch hindeutet auf innere Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit der Einzelwesen 1 Mos. 29, 14. 2 Sam. 5, 1. 1 Mos. 2, 18 ff. Vollends aber ist „*Fleisch und Blut*“ Gesamtbezeichnung der irdischmensch-

lichen Natur, da eben dies die seelenhaften Naturstoffe sind, der Naturzusammenhang mit ihnen das menschliche Personleben zum Seelenleben macht Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. 1 Kor. 15, 50. Die göttlichen Offenbarungen werden der Belehrung und Beratung entgegengestellt, wie sie von der irdisch und sinnlich beschränkten Menschennatur auszugehen vermag; der christliche Geisteskampf hat es nicht mit der Menschheit in ihrem sinnlichen Naturbestande zu thun, so daß er mit Aufbieten der irdisch leiblichen Kräfte und Waffen zu kämpfen hätte, und nicht etwa der irdischen *Leiblichkeit* der Christen will der Apostel die Teilnahme am Himmelreich absprechen (vgl. dagegen 1 Kor. 15, 53.), sondern die irdische *Menschheit*, der seelische Mensch (1 Kor. 15, 44. 46.) wird dieses Reich nicht ererben oder zu persönlichem Besitze erhalten.

b) Da in der Schrift von vornherein die Seele als das Empfindende und Begehrende genannt wird, so kann *Empfindung* und *Begierde* dem *Fleische* nur in dem Sinne beigelegt werden, daß entweder dieser Ausdruck die Seele mitbegreift oder die irdische Leiblichkeit als der Sitz der Seele und so auch als Stätte jener Erscheinungsformen der Seele gefaßt wird. Röm. 13, 14. Gal. 5, 13. 16 f. 24. Eph. 2, 3. 1 Pet. 2, 11. 2 Pet. 2, 18. Erscheint hier unverkennbar das Fleisch als die alte sinnliche Menschennatur, die sündhafte Seelennatur, deren Antriebe freilich der höheren, göttlichen Bestimmung und so dem Heil der Seele feindlich entgegentreten, so nötigt uns gleichwohl die Stelle Röm. 6, 12 (vgl. 8, 13), auch die andere Erklärungsweise herbeizuziehen. Damit gehören die Schriftaussprüche zusammen, wonach die Lust in den einzelnen Gliedern des Leibes wirksam ist Matth. 5, 28—30. 18, 8 f. Marc. 9, 43—48. Röm. 7, 5. 23. Kol. 3, 5. Hebr. 4, 12. 1 Joh. 2, 16. Jak. 1, 26. 3, 2 ff. 4, 1. 8. Spr. 27, 20. Pred. 1, 8. *Sinnliche*

Lust ist die Grundgestalt der menschlichen Sünde Röm. 7, 7 f. 17 f. 20 f. 23. 25. Jak. 1, 14 f. In den Zustand der sinnlichen Erregtheit aber gerät die Seele nur vermöge des Naturzusammenhangs mit dem Fleischesleib, indem durch dessen Glieder bestimmte Empfindungseindrücke ihr zukommen und so zugleich in den Gliedern bestimmte auf Sinnengenuß hinzielende Bewegungsreize (nicht ohne bedeutenden Anteil des Blutes) erzeugt werden. Und sowenig die Seelenerregung ohne gliedlichen Reiz, so wenig ist letzterer ohne den ihm als Ursache oder Folge entsprechenden Seelenzustand zu denken; darum kann der menschliche Leib Röm. 6, 6 ein Leib der Sünde heißen, und die einzelnen Glieder verführen zum Thun des Bösen, indem sie vermittelst der Seelentriebe den Willen in Anspruch nehmen, die Sünde als Gesetz, d. h. als willenbestimmende Macht in ihnen hervortritt. In Gal. 5, 24. vgl. Röm. 7, 5. 7 f. werden παθηματα (Lüste) und ἐπιθυμιαι (Begierden) des Fleisches unterschieden. Der erstere Ausdruck bezeichnet die Seelenstellung, aus welcher das Sündethun hervorgeht, als etwas unwillkürlich ihr Widerfahrenes, wogegen im letzteren Ausdruck schon der Antrieb zur Selbstthätigkeit, wie er auf jenen Eindruck erfolgt, deutlich heraustritt. In den παθηματα erscheint das Fleisch als schwach Matth. 26, 41., es unterliegt leicht den übermächtigen Eindrücken der Außenwelt, ob sie nun Lust oder Unlust erregen, locken oder schrecken. Mit der Schwäche des Fleisches hängt die Stärke der ἐπιθυμιαι zusammen, die Macht, womit der auf die Außenwelt gerichtete Seelentrieb den Willen bestimmt. Sinnliche Empfindlichkeit und Begehrlichkeit ist es, worin das menschliche Sündenverderben als Naturverderben offenbar wird, und nur die Kraft des Geistes Christi vermag sie wahrhaft zu brechen und niederzuhalten.

3) Das biblische Begriffspaar **Fleisch** und **Geist** verdient nicht nur an sich schon die eingehendste Besprechung,

sondern gewährt uns auch für den Begriff des Fleisches in dem Umfang, wie wir ihn bisher bestimmt haben, reiche Bestätigung und Ausführung.

a) Daß derselbe mit dem Leibe die Seele zusammenschließt, erhellt aus dem Verhältnisse, worein der Geist als Lebensgeist zum Fleische gesetzt wird. In 1 Mos. 6, 17. 7, 15. 4 Mos. 16, 22. 27, 16. Hiob 12, 10. 34, 14 f. ist einfach der Geist mit dem Fleische verbunden als die Kraft seines Lebens; das Fleisch ist somit die ganze irdisch lebendige Natur des Menschen oder auch des Tieres, die lebendige Seele im lebendigen Leib; mit Fleisch und Geist ist der gesamte dreiheitliche Naturbestand umschrieben. Die nächste Beziehung also, worin der Geist zum Fleische steht, ist die der Lebenskraft, er macht es lebendig so wie es nun einmal ist in seinem irdischen, vergänglichen, sündigen Dasein. Dieses Verhältnis tritt besonders, wiewohl nicht ausschließlich (Jak. 2, 26. Luk. 8, 55), in den Schriften des alten Bundes hervor; hier wird der Geist dargestellt als die Macht, welche vorerst noch nicht neues Leben schenkt, sondern nur das vorhandene Leben in der von Gott abgefallenen Menschheit forterhält.

b) In den Schriften des neuen Bundes hat eine andere Beziehung des Geistes zum Fleische das Uebergewicht: der Geist erscheint nicht mehr bloß als die der Fleischesnatur eigene Kraft, sondern als eine andere Natur, als eine neue und erneuernde Kraft tritt er dem Fleische gegenüber. Geist und Fleisch verhalten sich zu einander nicht mehr bloß wie Belebendes und Belebtes, sondern als göttliche Natur und gefallene menschliche Natur.

aa) Diese Seite des Doppelverhältnisses zwischen Fleisch und Geist ist übrigens auch dem A. T. nicht fremd. Wichtig ist vor allem 1 Mos. 6, 3: die Menschheit erhält eine Gnadenfrist von 120 Jahren, nach deren fruchtlosem Ablauf die

Flut hereinbricht. Diese göttliche Bestimmung gründet sich darauf, daß die Menschen „in ihrem Abirren Fleisch sind" und deshalb der Geist Gottes nicht ewig in ihnen walten, herrschen, richten oder nach anderer Auslegung erniedrigt werden soll. Offenbar entsprechen einander die bestimmte Frist und die göttliche Absicht, dem gegenwärtigen Zustand keine ewige in unbestimmte Zeitlänge sich ausdehnende Fortdauer zu geben. Ebenso deutlich ist das Fleischsein des Menschen als Grund angegeben, weshalb das bisherige Verhältnis des göttlichen Geistes zu ihnen nicht bleiben soll; Fleisch aber sind sie, von der irdischen Leiblichkeit ist ihre Seele übermächtig bestimmt, nicht in ihrem Vergehen oder Sterbenkönnen, sondern in ihren Vergehen, in ihren Abweichungen vom göttlichen Gesetz. Besteht nun die Fleischlichkeit des Menschen hier nicht in seiner Vergänglichkeit sondern in seiner Sündhaftigkeit, so wird auch der göttliche Geist nicht nur als die Lebenskraft des Fleisches zu fassen sein, vielmehr als die wie natürlich so auch sittlich im Menschen wirksame Gotteskraft. Was ergiebt sich hieraus als der dem Zusammenhang entsprechendste Sinn der Worte 1 Mos. 6, 3? Mit dem Flutgericht endet nur die irdisch belebende Geisteswirksamkeit, aber verfolgt nicht sein sittliches Walten und Richten die Seele über den Tod hinaus? So finden wir uns auf die andere Erklärung hingewiesen: Die Fleischlichkeit der Menschen bewirkt Erniedrigung, Herabwürdigung, Entheiligung des göttlichen Geistes in ihnen, er wird mißbraucht als Naturkraft, unterdrückt in seiner sittlichen Macht, und dem beidem wird allerdings ein Ziel gesteckt durch die gezwungene Unthätigkeit im Totenreich, wo das Thun der Sünde aufhört, kein Fleischeswerk mehr geschehen kann. Sofern hier durch das Zusammensein mit dem Fleisch der Geist um seine göttlich bestimmungsmäßige Stellung im Menschen gebracht wird, erscheinen Fleisch

und Geist schon in dieser Stelle in jenem sittlichen Widerstreit, wie ihn z. B. Gal. 5, 17 schildert. Man hat eingewandt, daß im A. T. „Fleisch" nie im sittlichen Sinne stehe; und allerdings wird die menschliche Sünde auf gesetzlichem Standpunkt weniger als Natur- denn als That-Sünde gefaßt. Aber so einsam steht 1 Mos. 6, 3 doch nicht. Schon 1 Mos. 3, 6 ist es die sinnliche Lusterregung, was zunächst, wenn gleich nicht ursprünglich, die Sündenthat hervorbringt, und weiterhin vgl. 1 Mos. 8, 21. Ps. 51, 7. Hiob 4, 17—19. 14, 4. 15, 14—16. Blicken wir auf Jes. 31, 3., so ist „Geist" im Vergleich mit „Fleisch" nicht bloß die heilige Gotteskraft in der unreinen Menschennatur, sondern auch die unvergängliche Gottesnatur, wie sie der vergänglichen Menschen- und Tiernatur gegenüber steht. Gott und Geist, Mensch und Fleisch entsprechen einander, vgl. Joh. 4, 24. Endlich haben wir in den Verheißungen der neuen Geistesmitteilung Joel 3, 1 f. Ez. 36, 26 f. das Gegenstück zu 1 Mos. 6, 3; wie das Fleisch den Geist entheiligt hat, so heiligt nun der Geist das Fleisch. Auffallen kann die Verheißung des „fleischernen Herzens" vgl. 2 Kor. 3, 3. Das Fleisch ist hier gedacht als das empfindsam Lebendige, auch innerlich soll der Mensch weich und offen werden für den göttlichen Einfluß, wie er schon bisher äußerlich als Fleisch dem Welteinfluß offen gestanden.

bb) Mit diesen Ergebnissen gehen wir über zur Betrachtung des zweifachen Gegensatzes zwischen Fleisch und Geist in den Schriften des N. T.

Mit dem Fleische als dem sittlichen Gegensatze des Geistes ist gemeint die irdische Leiblichkeit, die irdisch leibhafte Selbstheit des Menschen, diese aber so, daß in ihr die Sünde wohnt und wirkt. Ja eben darin besteht die menschliche Sündhaftigkeit oder Naturverderbnis, daß von Geburt aus die Seele in der Gewalt der irdischen Leiblich-

keit steht, der fleischliche, sinnenweltliche Lebenstrieb als Gesetz, als willenbestimmende Macht im Menschen überwiegt und so das göttliche Gesetz, den göttlichen Geisteszug schwächt und nicht durchdringen läßt. Joh. 1, 13. 3, 6, Matth. 26, 41. Röm. 7, 14. 17—25. 8, 3. Gal. 5, 13. 16 f. 19—21. 24. „Im Fleische sein" (wohl zu unterscheiden von „leben im Fleische" Röm. 7, 5. 8, 6 f. vgl. Gal. 2, 20. Phil. 1, 22. 24. 2 Kor. 10, 3. 1 Petr. 4, 2.) ist der biblische Ausdruck für dieses persönliche Beherrschtsein, für dieses unsittliche Bestimmtsein des Menschen von der Leiblichkeit und Weltbeziehung. Kol. 2, 11. 13. Daran schließt sich als genauerer Ausdruck der triebmäßig wirkenden Macht des Fleisches: „nach dem Fleische sein" Röm. 8, 5. 12—14; und weiterhin bildet sich Fleischesgesinnung und Fleischeswandel Röm. 8, 4—8. 2 Kor. 1, 17. 10, 2 f. Indem der Widerstreit des Fleisches mit dem göttlichen Gesetze als Gesinnung sich ausprägt, nimmt die Fleischlichkeit geistige Form an. Wir dürfen nämlich das Fleisch, wie es dem Geist entgegensteht, nicht schlechthin geistlos denken; es wird vielmehr der dem Menschen natürlich eigene Geist als Vernunft dem Fleische dienstbar, wird Vernunft oder Sinn des Fleisches Kol. 2, 18. Das planmäßige Wollen, die ganze Denkweise und Weltansicht, Wissenschaft und Religion erhält ihre eigentümliche Bestimmtheit vom Fleischestrieb, vom sinnlich weltlichen und sinnlich selbstischen Lebenstrieb. Dieser entscheidet über Zweck und Gehalt der fraglichen Bildungen, wogegen der menschliche Geist ihnen die Mittel und Gestalten leiht, wie sie seiner Besonderheit entsprechen und die menschliche Fleischlichkeit von der tierischen unterscheiden. 1 Kor. 1, 26. 29. 20. 2 Kor. 1, 12. Die sprechendsten Belege für diese höchste und feinste Ausbildung der Fleischesherrschaft im Menschen, wonach sogar das unmittelbare sinnliche Wohlsein, die leibliche Gesundheit aufgeopfert, der Zu-

sammenhang mit der höheren Welt, statt nur Zweifler und Leugner zu finden, auf selbsterwähltem Wege gesucht und Gegenstand des Ruhmes werden kann, treffen wir Kol. 2, 18. 23. Gal. 5, 19 f. Anders freilich ist es da, wo die Vernunft, anstatt der Herrschaft des Fleisches zu unterliegen, dem göttlichen Gesetze anhängt und so im Gegensatz des fleischlichen Selbstes oder äußeren Menschen ein innerer Mensch zu Stande kommt Röm. 7, 14—25., und wieder anders da, wo der Mensch, anstatt nur mit dem geistlichen Gesetze zu verkehren und gegen das eigene Fleisch ohnmächtig zu sein, den lebendigmachenden Geist selber empfängt, der in göttlicher Uebermacht das Fleisch richtet, und durch dessen Einwohnung dasselbe persönliche Verhältnis zum Geiste wie vorher zum Fleische sich ausbildet, das „Sein im Geiste" und „nach dem Geiste" Röm. 8, 1 ff. Gal. 5, 16 ff. Joh. 3, 6. Wie aber die Herrschaft des Fleisches über den ganzen Menschen sich erstreckt, so auch die des Geistes. Schon der inwendige Mensch ist als Herzensmensch nicht ohne Leibesbeziehung zu denken, ist sowenig schlechthin leiblos als der auswendige schlechthin geistlos Eph. 3, 16 f. 1 Pet. 3, 4., und der heilige Geist macht den Leib zum Gottesopfer und Gottestempel Röm. 6, 12. 21, 1. 1 Kor. 6, 13 ff. und gründet das ewige Leben dem Menschen auch als leibhaftiges ein. Joh. 6, 54. 63.

Da die Sünde den Tod zur Folge hat 1 Mos. 2, 17. 3, 19. Röm. 5, 12., so ist mit dem sittlichen Gegensatze zwischen Fleisch und Geist auch ein durchgreifender Unterschied des natürlichen Bestandes verknüpft: das Fleisch ist die — weil sündhafte — auch sterbliche Menschennatur 1 Pet. 1, 23 f. 2 Kor. 4, 11. 16. Ja 1 Kor. 15, 50 entspricht der Ausdruck „Verderben" (das Verwesliche) dem Ausdruck „Fleisch und Blut". Die irdisch menschliche Leiblichkeit ist nicht nur für sich dem Verderben anheimgefallen,

sondern, sofern sie den Menschen persönlich beherrscht, ist sie auch für ihn eine Macht des Verderbens. Eph. 4, 22. 2. Pet. 1, 4. Röm. 8, 13. Gal. 6, 8. Indem der alte natürliche Mensch den ihm Befriedigung vorspiegelnden Truglüsten des Fleisches folgt, diesem seine Arbeit und Pflege zuwendet und von ihm Früchte sucht, findet er nicht nur kein Leben seiner Seele, sondern verliert und vergeudet fruchtlos die vorhandene geistige und leibliche Lebenskraft; das Verderben als Aufreibung und Verzehrung des Lebens ist nicht nur das Ende der fleischlichen Naturentwicklung, sondern wenn der Mensch persönlich an's Fleisch sich hingegeben, wird er auch persönlich in dieses Verderben verwickelt, und die Seele leidet in ihrem sinnenhaften Sein unter dem Sterben des Leibes, ohne dagegen eine höhere Lebenskraft einsetzen zu können. Joh. 8, 51 f. Hiob 14, 22. Allein auch abgesehen von der Sündenherrschaft, sogar im sündlosen Menschensohne erscheint der „Leib des Fleisches" oder der „seelische Leib", der wenigstens mit der Möglichkeit, wenn auch nicht mit der Notwendigkeit, der Auflösung behaftete Leib als Gegensatz des „geistlichen Leibes" oder des „Leibes der Herrlichkeit", d. h. der unsterblichen, himmlisch verklärten Leiblichkeit Kol. 1, 22. 2, 11. Heb. 5, 7. Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 40—49. nur daß es eben dieser irdische Leib ist, welcher zum himmlischen werden, in solcher Verwandlung der durch's Fleisch gesetzten Bestimmtheit entledigt werden soll (nach der ursprünglichen Ordnung ohne Tod). Genauere Bestimmungen hierüber lassen sich im Zusammenhang der Lehre von Christi Person und Lauf gewinnen. Hierin liegt der Grund, weshalb wir das Fleisch von vornherein, wenn gleich nicht als die sündige und sterbliche Menschennatur, so doch als das menschliche Wesen in seinem irdischen Bestande bezeichnet haben. Vgl. Joh. 1, 14. Röm. 8, 3.

§ 11. Die einzelnen Organe, insbesondere das Herz.

Der Widerspruch zwischen der biblischen und der heutzutag gangbaren Anthropologie, der uns namentlich bezüglich des Odems und des Blutes (die nach jetziger Ansicht nur eine leibliche Bedeutung haben sollen) entgegentrat, drängt sich zusammen in der grundverschiedenen Schätzung, welche nach jenen Anschauungen das Haupt und das Herz, überhaupt das Leibesinnere erfährt. Völlige Lösung dieses Zwiespaltes ist nicht unsere Aufgabe, denn wir haben es hier mit der Anthropologie rein als biblischer Wissenschaft zu thun, nicht sie naturwissenschaftlich auszubilden. Wir begnügen uns, nachzuweisen, daß die heutige Ansicht noch keineswegs für ihre Deutung der Thatsachen unumstößliche Sicherheit aussprechen kann, und berufen uns für die Wahrhaftigkeit der biblischen Anschauung teils auf das, worin alle gesunde Naturforschung schon jetzt mit ihr übereinstimmt, teils auf das allgemeine Wesen der Schrift, wie es dem Christen sich erweist und ihre einzelnen Aussprüche ihm beglaubigt auf eine von aller menschlichen Wissenschaft unabhängige Weise.

Die ungleich höhere Lebensbedeutung, welche nach biblischem Begriffe dem Herzen vor dem Haupte zukommt, läßt sich einfach daraus abnehmen, daß die neue Geistes- und Lebensmitteilung niemals auf das Haupt, immer auf das Herz bezogen wird. Ez. 36, 26 f. Ps. 51, 12. 2 Kor. 1, 22. Gal. 4, 6. Eph. 3, 16 f.

1) Grenzen wir die biblische Stellung des **Hauptes** gegen die des Herzens zum Personleben ab (Vgl. beides beisammen Jes. 1, 5). Dabei ist aber zu berücksichtigen, was die Schrift vom Angesicht, von der Stirn, vom Munde, von den Sinneswerkzeugen und von der seelischen Sinnesthätigkeit aussagt. (Vgl. Beck, Seelenlehre § 9). Zunächst wird in der Schrift das Haupt aufgefaßt als das

Hervorragende, äußerlich Höchste am Menschen. Darum werden die Seelen gezählt nach Häuptern 4 Mos. 1, 2. Darum wird, was über den Menschen kommt, als auf sein Haupt kommend dargestellt 1 Mos. 49, 26. 5 Mos. 33, 16. Spr. 10, 6 u. s. w., darum ist das Haupt der Ausdruck des Obersten, des Herrschenden, des Vornehmsten 5 Mos. 28, 13. 44. Ps. 18, 44. Jes. 7, 8 f. Hos. 2, 2. Das Haupt erscheint aber auch 1 Mos. 3, 15. 2 Kön. 6, 31 f. 1 Sam. 28, 2. 1 Chron. 12, 19. Ps. 140, 8. 10. als ein besonders edler Teil des Leibes, der das Leibesleben nach einer besonderen Seite in sich zusammenfaßt, ja sogar als Gefäß und Werkzeug des Seelenlebens seine eigentümliche Bedeutung hat.

Vor allem ist das Haupt Stätte der sinnlichen Empfindung; die mannigfaltigen Sinneseindrücke werden schon ihrer Entstehung nach zum großen Teil hier gerade vermittelt, und das Gehirn ist der Mittelpunkt, mit dem der Umkreis des Leibes in bestimmtem Zusammenhange stehen muß, wenn die leiblichen Zustände ins Bewußtsein sollen aufgenommen werden. Selbst wo die Sinnesthätigkeit ohne Berührung mit der irdischen Außenwelt angeregt wird, in Traumbildern, göttlichen Erschlüssen, ist von „Gesichten des Hauptes" die Rede, Dan. 2, 29. 4, 2. 7. 10. 7, 1. 15. („das Gesicht deines Hauptes auf deinem Lager", „die Gesichte meines Hauptes"), und sie gerade sind im Unterschied von „Gesichten des Herzens" Jer. 23, 16 Darstellung der außer und über dem Menschen vorhandenen göttlichen Gedankenwelt, nicht Wiederschein der eigenen, menschlichen, mit jener im Widerspruch befindlichen. Wenn Segen und Fluch über das Haupt sich ergießt, liegt hier nicht der Gedanke zu Grunde, daß, wenn dieser hervorragendste Teil getroffen wird, die Einwirkungen der Außenwelt eine den ganzen Lebenszustand durchdringende Macht erhalten, daß insbesondere die der Außenwelt zugewandte Empfindung hier ihren Sitz habe?

Dahin gehört weiter das häufige Vorkommen der Handauflegung zur Segnung 1 Mos. 48, 8 ff. Marc. 10, 15., zur Heilung Marc. 6, 5. 16, 18., zur Pflicht- und Schuldübertragung 4 Mos. 8, 5 ff. 3 Mos. 24, 14. 16, 21 f. 1, 4. 3, 2. 8. 13. 4, 24. 15. 4. 29. 3 Mos. 8, 12. 1 Sam. 10, 1. (Salbung), ja zur Geistesmitteilung A.-Gesch. 8, 17—19. 19, 6. Hebr. 6, 2. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. Was dem Haupte geschieht, geht die ganze Person an, und durch's Haupt vermittelt sich die Zuteilung von außen her auch für das Herz 1 Sam. 10, 1. 6. 9 f.

Ebenso *nach außen* erscheint das Haupt als der Ort, wo die Verborgenheit des Herzens in bestimmter Weise sich kundgiebt. Der Mund redet aus des Herzens Ueberfülle Matth. 12, 34., ein fröhliches Herz erheitert das Angesicht Spr. 15, 13. vgl. 1 Mos. 4, 5—7. Pred. 8. 1. Jes. 3, 9. Jer. 3, 3. Ez. 2, 4. 3, 7—9. Im Angesichte prägt sich die Willensrichtung aus, wie schon in der Kopfhaltung 2 Chron. 20, 3. 32, 2. Erhebung des Hauptes ist Ausdruck des ungebeugten Mutes Richt. 8, 28. Ps. 3, 4. 83, 3. vgl. 42, 12. Luk. 21, 28. Eph. 6, 17. 1 Thess. 5, 8. So werden auch am Haupte, an der Stirne die inneren Wesenszüge als äußeres Zeichen oder Schmuck ausgeprägt und kenntlich gemacht Spr. 1, 9. 4, 9. Ez. 9, 4. Off. 7, 3. 9, 4. 13, 16. 14, 9. 1. 21, 4. Hieraus erhellt: das Haupt unterscheidet sich von den anderen Leibesteilen durch die hervorragende Weise, wie es die Persönlichkeit vertritt nach der Seite ihres sinnlichen Wechselverkehrs mit der Außenwelt, sofern im Haupte die Einwirkungen von außen zum sinnlichen Eindrucke werden und die Rückwirkungen nach Außen zum sinnlichen Ausdrucke gelangen. Im *Haupte* ist das menschliche *Außenleben* zusammengefaßt wie im *Leibesinnern*, besonders im *Herzen*, das menschliche *Innenleben*.

Wenn aber Christus als Haupt des Gemeindeleibes

dargestellt wird 1 Kor. 11, 3. Eph. 1, 22 f. 4, 15 f. 5, 22—24. Kol. 1, 18. 2, 19., so liegt der Ausgangspunkt in der Anschauung des Hauptes als des Obersten; der sich anschließende Begriff der Herrschaft muß jedoch nicht bloß in der äußerlichen Erhabenheit des Hauptes sondern auch in seinem inneren Verhältnisse zu den Gliedern begründet sein: vom Haupte aus (Gehirn und Rückenmark) erhält der Leib die Antriebe der willkürlichen Bewegung, wird er gelenkt und beherrscht. Freilich ist der Gemeindeleib mit seinem Haupte nicht bloß zusammengefügt, um seinen Antrieb zu empfangen und die bestimmte Form seiner Wirksamkeit zu erhalten, sondern alles Leben, alle Kraft strömt ihm nur vom Haupte zu, dem kein Herz gegenübersteht vgl. Spr. 4, 23., und ebensowenig ist seine Bedeutung auf die Vertretung des Leibes nach außen einzuschränken. Daß die Gemeinde der Leib Christi heißt, giebt uns kein Recht, alle inneren Verhältnisse unserer Leiblichkeit auf diesen Leib zu übertragen, was nicht einmal für die schriftmäßige Natureinheit zwischen Mann und Weib angeht.

Nach dem Bisherigen läßt sich das Haupt nicht bestimmen als Ort der „geistigen" Thätigkeit, des Denkens und Wollens, wiewohl darum nicht geistige und sinnliche Seelenthätigkeit äußerlich getrennt werden dürfen. Vgl. Matth. 13, 13—16. Der vielgehörten Einwendung, daß angestrengtes Denken im Gehirn sich fühlbar mache, hat schon Kant entgegnet, es werde hier das Urteil über die Ursache der an bestimmtem Orte sich meldenden Empfindung für die Empfindung der Ursache an diesem Orte genommen, und das mit dem Nachdenken verbundene Streben der Auffassung und Bezeichnung möge für sich allein schon jenes Gefühl erklären.

2) Stellen wir nun dem Haupte das **Leibesinnere** gegenüber. Die hebräischen Ausdrücke **käräbh** und **bätän** werden sich kaum als Brust- und Bauch-Höhle unterschei-

den lassen; ersteres Wort bedeutet überhaupt das Innere, wogegen letzteres bestimmt das Leibes-Innere, die Brust- und Bauch-Höhle als ein Ganzes bezeichnet vgl. Spr. 20, 27. 22, 18. Ihm entspricht griechisch die κοιλια (Joh. 7, 38), und zwar ist diese wie **bätän** Spr. 13, 25 zunächst der Ort der aufgenommenen Nahrung Matth. 15, 17. Luk. 15, 16. 1 Kor. 6, 13. Off. 10, 9 f., sodann die Stätte der Fortpflanzungswerkzeuge Joh. 3, 4. Luk. 1, 42. A.-Gesch. 2, 30. 1 Mos. 15, 4. 5 Mos. 7, 13. Bauchdienst ist die zur Gesinnung ausgebildete Knechtschaft derjenigen unordentlichen Lustreize, die mit dem Geschäfte der Selbsterhaltung und Geschlechtserhaltung zusammenhängen und örtlich an den Bauch geknüpft erscheinen Röm. 16, 18. Phil. 3, 19. Uebrigens ist die Vernichtung der κοιλια weder 1 Kor. 6, 13. (καταργειν bezeichnet nur die Aufhebung der gegenwärtigen Wirksamkeit) ausgesprochen, noch mit Joh. 7, 38 vereinbar. Wie nun aber die Zustände des Leibesinneren der Seele sich mitteilen als Bestimmungen des Gemeingefühls und sinnliche Begierden erregen, so wiederum wirken die Seelenzustände, wie sie im Verkehr mit der Außenwelt sich gebildet haben, erregend auf das Leibesinnere zurück und gewinnen hier ihre fühlbare Ausprägung.] Bedeutsam ist hiefür Ps. 31, 10., wonach der Ummt nicht bloß im Auge, ja nicht bloß in der Seele, sondern auch in der Leibeshöhle (**bätän**) sich wirksam erweist. Wir sehen: sowohl im Inneren des Leibes, in der Rumpfhöhle, wo das Leben seinen von der Außenwelt abgeschiedenen Gang hat, als auch auf der Außenseite, in Haupt und Gliedern, wo das Leben mit der Außenwelt sich unmittelbar berührt, ergiebt sich vermöge des Ineinanderseins der Lebenseinheit von Leib und Seele eine beständige Verwandlung von Leibeszuständen in Seelenzustände und umgekehrt.

Was nun die innere Tiefe des leiblichen Lebenshaushaltes betrifft, so wird einmal in diesem der Willkür wenig

zugänglichen Gebiete der unwillkürliche Einfluß der seelischen Zustände überwiegen; sodann aber entspricht es ebenso der leiblichen Stellung und Bedeutung dieses Bezirkes, daß gerade die tiefere Ergriffenheit der Seele und diejenige Thätigkeit derselben, worin sie abgezogen von der Außenwelt das Empfangene selbständig verarbeitet, im Leibesinnern sich ausprägen, wie auch die dort entspringenden Stimmungen und Neigungen zur beharrlichen Eigenheit der Seele einen ungleich größeren Beitrag liefern und die Macht der äußeren Eindrücke von ihnen abhängt. Die gewöhnliche Ansicht mit ihrer Einschränkung der Seele auf's Gehirn erreicht bei klarer und strenger Durchführung gar bald eine Grenze, wo sie gestehen muß, daß vom Gehirn für das Seelenleben keine weitere Hilfe zu erwarten, dieses nunmehr in selbständiger Innerlichkeit aufzufassen sei. Daß jedoch die seelische Innerlichkeit, statt rein für sich zu bleiben, gemäß der innigen Verbindung, welche zwischen der Seele und dem nur mit ihr und durch sie lebendigen Leibe besteht, gemäß dem notwendigen Zusammenhange zwischen den Zuständen der Lebensträgerin und des Lebensgefässes, in der leiblichen Innerlichkeit sich wiederum darlegt und ausbreitet, dies ist Lehre der Schrift, und es steht ihr darin eine Reihe bestimmter Erfahrungen zur Seite, vor allem die Veränderungen des Herzschlages unter dem Einflusse seelischer Erregtheit. Nicht so freilich müssen wir jene Schriftaussage verstehen, als ob das Herz etwa zum Denken helfen, als leibliches Werkzeug es vermitteln sollte. Es läßt sich durchaus nicht sagen, wie das Wesentliche der geistigen Thätigkeit *durch* irgend einen Körperteil, Herz oder Hirn, vollzogen werde, daß wir *mit* ihm dächten, wie wir mit den Füßen gehen. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß die Stärke und Fühlbarkeit der durch gewisse Seelenzustände hervorgerufenen leiblichen Bewegungen verschieden sein möge nicht nur bei ver-

schiedenen Einzelwesen, sondern im großen auch in verschiedenen Zeitaltern und Entwicklungsformen des menschlichen Geschlechtes.

a) **Kärähbh** (das Innere) wird mit der Seele 1 Kön. 17, 21 f. (laß die Seele in sein Inneres kommen) Ps. 103. 1 (meine Seele und all mein Inneres) und mit dem Geiste Ps. 51, 12 (erneure einen festen Geist in meinem Innern) verbunden, es hat einen weiteren Sinn als **lebh** (Herz) 1 Sam. 25, 37. Ps. 39, 4. 55, 5. Jer. 23, 9., ist aber öfters mit **lebh** zusammengestellt und wesentlich von gleicher Bedeutung Ps. 51, 12. Jer. 31, 33. Ez. 36, 26 f. Ps. 5, 10. 49, 12. Was als Geistesmacht in den Menschen eintritt, hat hier seine Stätte 1 Kön. 3, 28. Spr. 22, 18. Ueber **bätän** in geistiger Beziehung vgl. noch Hiob 15, 2. 35. 32, 18—20., wonach die inneren Kammern auch die menschliche Gedankenwelt beschließen.

b) In den **meïm** und **rachamim**, griechisch σπλαγχνα, (Eingeweiden) prägen sich die Seelenzustände des Schmerzes, der Angst Hiob 30, 27. Jes. 16, 11. Jer. 4, 19. 31, 20. Klagl. 1; 20. 2, 11. besonders auch die des Mitleids, der zärtlichen Liebe aus Spr. 12, 10. 1 Mos. 43, 30. 1 Kön. 3, 26. Am. 1, 11. Luk. 1, 78. 1 Joh. 3, 17. Kol. 3, 12. Phil. 1, 8. 2, 1. vgl. Philem. 7. 12. 20. Auch das Gesetz Gottes ist in denselben, wenn der Mensch Lust hat es zu thun, wenn der göttliche Wille die innere Welt seiner Gefühle und Gedanken beherrscht. Ps. 40, 9.

c) Die **kelajoth**, griechisch νεφροι, (Nieren) erscheinen in der Schrift Ps. 7, 10. 16, 7. 26, 2. 51, 8. 73, 21. Spr. 23, 16. Hiob 19, 27. Jer. 12, 2. 11, 20. 17, 10. 20, 12. Off. 2, 23 nicht nur als die Stätte „tiefinnerster Empfindung", sondern werden auch in eine merkwürdig nahe Beziehung gesetzt zu sittlichen Antrieben, Lust- und Unlust-Gefühlen, so stehen sie auch oft mit dem Herzen zusammen;

die göttliche Prüfung der Nieren ergründet, wieweit im Menschen sittliche Erregbarkeit vorhanden ist, und das Ferneſein Gottes von ihnen bezeichnet einen Zustand sittlicher Unempfänglichkeit, gewissenloser Sicherheit. Hier liegt es aber nicht bloß ganz nahe, an die leibliche Bedeutung der Nieren zu denken, wonach die Unterscheidung des Guten und Bösen, des Reinen und Unreinen gerade mit den Werkzeugen der Ausscheidung in Bezug stünde, sondern es ist auch, wenn man nicht auf eine allgemeine Bildlichkeit des Ausdrucks sich zurückziehen will, gar kein anderer Zusammenhang zwischen diesem Körpergebiete und den daran geknüpften Schriftbestimmungen denkbar.

3) Das **Herz** (lebh, καρδια) erscheint in der Schrift als Mittelpunkt des Leibes, als Innerstes des Inneren Pſ. 143, 4. 39, 4. Dem entspricht, daß auch bei anderen Dingen die Mitte und Tiefe derselben den Namen des Herzens trägt 5 Mos. 4, 11. 2 Mos. 15, 8. 2 Sam. 18, 14. Matth. 12, 40. Zunächst ersehen wir die leibliche Lebensbedeutung des Herzens, wenn es genannt wird mit Bezug auf tötliche Erstarrung oder Verwundung 1 Sam. 25, 37. 2 Sam. 18, 14. 2 Kön. 9, 24. Pſ. 37, 15. 45, 6., oder auf Lebenserhaltung, Ernährung und Stärkung 1 Mos. 18, 5. Richt. 19, 5. 8. Pſ. 104, 15. A.-Gesch. 14, 17. Jak. 5, 5. Nun hat aber die Abhängigkeit des Leibeslebens vom Herzen ihren Grund offenbar darin, daß der Blutumlauf durch's Herz vermittelt wird, dieses mit Aufnahme des von außen zugeführten Nahrungsstoffes den unentbehrlichen Lebensstoff und Lebensreiz des Blutes unabläßig in die ganze Leiblichkeit verbreitet; und eben damit ist schon der Uebergang auf die seeliſche Lebensbedeutung des Herzens gegeben: die Seele als Trägerin des Lebens vermittelt dem Leibe ihre Gegenwart im beseelten Blute vom Herzen aus und empfängt hier für sich und den Leib den Zufluß irdischer Lebenskräfte.

Herzensstärkung ist Seelen- wie Leibesstärkung vgl. Matth. 6, 25., und mit ihr wird A.-Gesch. 14, 17. Ps. 104, 15 Herzensfreude, ein leiblich vermittelter Gefühlszustand, seelischer Zustand verbunden, gleichwie nach Luk. 21, 34 das Uebermaß sinnlichen Genusses Beschwerung des Herzens, Hemmung der höheren, seelisch-geistigen Thätigkeit zur Folge hat.

Inwiefern beruht nun aber die seelisch geistige Bedeutung des Herzens auf seiner leiblichen? Damit allerdings, daß von ihm das Blut ausströmt, wohnte ihm die Seele nur inne als Trägerin der leiblichen Lebenskraft; allein das Herz läßt nicht bloß den Lebensstrom von sich ausgehen, vielmehr eignet ihm ein selbstthätiger Umtrieb des Blutes in unwillkürlicher Bewegung; wird es als Blutquelle bezeichnet, so ist schon die ihm zukommende Nerven- und Muskelthätigkeit mit einzuschließen. Im Herzen ist ebenso das Fleisch wie das Blut vertreten. Die Seele, deren Zustände mit dem Herzblut in Wechselwirkung stehen, ist als empfindendes und begehrendes Wesen zu denken. Einerseits entspringt aus der Erhöhung des Lebens durch äußeren Zufluß (des Blutlebens) auch ein erhöhtes Lebensgefühl (Nervenleben), das jedoch als fleischliches dem höheren Lebenstriebe entgegentreten, zu dessen Befolgung unlustig machen kann. Andererseits besteht die Bedeutung des Herzens darin, daß hier das sinnlich (fleischlich) erregte Seelenleben (Nervenleben) in und mit seiner Erregtheit ins Blutleben eingreift d. h. wiederum sinnlich erregendes Seelenleben wird. So verstehen wir das bedeutsame Wort Spr. 4, 23: weil im Herzen die Ausgänge des Lebens sind, durch den von ihm ausgestoßenen Blutstrom die Lebensthätigkeit im ganzen Leibe erregt und bestimmt wird, darum ist das Herz mit aller Sorgfalt vor dem sinnlich andringenden Sündenreize zu bewahren, der das Herzblut in Wallung ver-

setzt. Wir sehen: das Herz als die Blutquelle ist es auch, wo die Sinneseindrücke und Nahrungsstoffe der Außenwelt den Punkt ihrer tiefsten Verinnerlichung und mächtigsten Einwirkung auf den gesamten Lebensbetrieb erreichen, es ist der lebenskräftige Mittelpunkt wie des Leibeslebens als Blut- und Fleischeslebens, so des hiemit eng verknüpften (unmittelbaren, niedrigeren) Seelenlebens. Aber mit dem seelisch-leiblichen Leben ist beim Menschen wiederum das seelisch-geistige, das durch seine Selbständigkeit ihn auszeichnende höhere Seelenleben innig verbunden, so gewiß die eine Seele den Leib und den Geist, ja den einen, wiewohl als natürliche und sittliche Lebenskraft verschieden wirksamen Geist im Leibe hat. Ist nun überhaupt das selbständig geistige Leben der Menschenseele als Innerlichkeit der irdisch-leiblichen Aeußerlichkeit gegenüber zu denken, so erhellt auch, daß eben da, wo das seelisch-leibliche Leben seinen innersten Mittelpunkt hat, das seelisch-geistige die Stätte seiner Entfaltung und seines Wechselverkehrs mit jenem findet, das Herz in jeder Beziehung als menschlicher Lebensherd, als der den ganzen menschlichen Naturbestand in sich zusammenfassende Mittelpunkt sich darstellt. Weder Blut noch Fleisch sind an sich Träger des seelisch-geistigen Lebens, und so ist freilich das Herz weder durch sein Verhältnis zum Blutleben, noch auch durch das zum Fleisches- (Nerven-) Leben jener wichtigen Stellung fähig, wonach es Lebensmitte des ganzen Menschen, Werkstätte des Geistes ist; dazu gelangt es nur vermöge der eigentümlichen Begabung der Menschenseele, ihrer Gottebenbildlichkeit, die jedoch auch wiederum dem Blute und Fleische höheren Lebenswert verleiht. Und gerade die ursprüngliche Zweiheit der Menschennatur, der in ihr geeinigte Gegensatz irdischer Leiblichkeit und göttlicher Geistesgabe, die zugleich sinnliche und übersinnliche Lebensbestimmtheit der Seele — dies verlangt einen innerlichen

Einheitspunkt, wo nicht bloß überhaupt Leib und Seele oder Leib und Geist, vielmehr insonderheit die beiden aus jenem Gegensatze entspringenden Seiten des Seelenlebens zusammengreifen. Das Haupt kann nicht dieser Ort sein, da in ihm nur der äußere Weltverkehr des sinnlichen Bewußtseins gipfelt, nicht der innere Lebensumtrieb, das unmittelbar seelenhafte Blut zusammengefaßt wird. Das Herz allein hat diese Bedeutung eben als die Blutquelle. Durch die ganze biblische Darstellung wird der Gedanke ausgeschlossen, es gebe im Menschen ein Geistesherz, das dem Fleischesherz wohl entspreche als Herd der geistigen Lebensthätigkeit, ohne jedoch mit ihm in Natureinheit zu stehen.

a) Heben wir von den mannigfaltigen Verhältnissen, worin die Schrift das Herz darstellt, die wichtigsten hervor, so weisen Ps. 39, 4. 5 Mos. 19, 6. Jer. 20, 9. 4, 19. Ps. 38, 11. Hiob 37, 1 auf die leibliche Herzerregung hin, die mit der seelischen Ergriffenheit zusammenhängt. Indem aber das Seelenleben im Herzen sich zusammenfaßt, werden Freude und Traurigkeit unmittelbare Zustände des Herzens und erfüllen dasselbe Joh. 16, 6. 22. A.-Gesch. 14, 17. 21, 13. Röm. 9, 2. Ebenso dringen die Fleischeslüste, die sinnlichen Seelentriebe in's Herz ein Marc. 4, 19. 15. 9, 43. 45. 47. Matth. 5, 28—30. Röm. 7, 23. Jak. 1, 14 f. und werden so Herzensgelüste Röm. 1, 24. Spr. 6, 25. vgl. Ps. 21, 3. Aber auch das göttliche Wort ist bestimmt, in's Menschenherz einzugehen Ps. 37, 31. vgl. 40, 9. Jer. 31, 33. Jes. 51, 7. Matth. 13, 19. Marc. 4, 15. Luk. 8, 12. A.-Gesch. 2, 37. Röm. 10, 8. Damit aber etwas wirklich im Herzen sei und bleibe, vgl. 1 Sam. 14, 7. 2 Sam. 7, 3. 1 Kön. 8, 17 f. 5 Mos. 6, 6., muß es nicht nur von außen zugeführt, sondern auch Gegenstand der menschlichen Selbstthätigkeit geworden sein, welcher in Bezug auf's Wort Gottes nach A.-Gesch. 16, 14 die göttliche Herzens-

öffnung vorangeht; es kommt darauf an, ob auf das, was den Menschen in Anspruch nimmt, von ihm selber das Herz gesetzt und dasselbe in's Herz gesetzt wird 5 Mos. 32, 46. 2 Mos. 9, 21. 1 Sam. 25, 25. Matth. 6, 21. 5 Mos. 11, 18. Luk. 1, 66. 21, 14. A.-Gesch. 5, 3 f., ob die Herzensthätigkeit darauf bezogen und es ins Herz aufgenommen wird, woran sich dann das Festhalten und Bewahren im Herzen schließt Luk. 2, 51. 8, 15. Spr. 3, 1. 4, 4. 21. vgl. 3, 3. 7, 3. 6, 21. So füllt sich das Herz mit den verschiedenen selbstthätig aufgenommenen Zuflüssen, sammelt in sich Gutes oder Böses als einen Schatz Pred. 8, 11. 9, 3. Matth. 12, 34 f. Luk. 6, 45., so freilich, daß beides nicht nur als ein Gegebenes in ihm aufgespeichert, sondern das Gegebene auch verarbeitet, vielfach erst ins Gute oder Böse verarbeitet wird, das Herz einesteils die Sündenlust befruchtet zur Sündenthat Jak. 1, 14 f. vgl. Gal. 6, 8., andernteils von der göttlichen Triebkraft des Wortes befruchtet wird als Acker des Herrn zur selbständigen Hervorbringung des Guten Marc. 4, 14. 20. 28. Die Herzensfüllung, das Gute und Böse als gesammelter Schatz ist somit zugleich eigenes Werk des Herzens, d. h. der dem Fleischesherzen innehaftenden, in ihm zusammengefaßten geistigen Kraft des Menschen, ist Erzeugnis der Herzensthätigkeit 1 Mos. 6, 5. 8, 21. vgl. 5 Mos. 31, 21. 1 Chron. 28, 9. 29, 18. Jes. 10, 7. Spr. 19, 21. ferner Spr. 6, 14. 18. vgl. 3, 19. 14, 22. ferner Spr. 18, 11. Ps. 37, 7. Spr. 16, 1. Jes. 33, 18. Spr. 15, 28. Ps. 10, 2. 4. (Vergl. das Hebr.). Hiemit ist weiter zu vergleichen das griechische συμβαλλειν und συντηρειν im Herzen, das überdenkende Zusammenbringen Luk. 2, 19. sowie die λογισμοι und διαλογισμοι (Berechnungen, Gedanken) des Herzens Röm. 2, 15. 1, 21. Luk. 2, 35. 24, 38. 1 Kor. 2, 9. und die Ratschläge desselben 1 Kor. 4, 5. vgl. 7, 37. 2 Kor. 9, 7. A.-Gesch. 11, 23. Röm. 10, 1 (Vornehmen, Vorsatz, Wohlwollen).

Sehr häufig ist die Gedankenbildung als Reden im Herzen bezeichnet Ps. 10, 6. 11. 14, 1. Matth. 9, 3 f. 24, 48. Röm. 10, 6. Off. 18, 7. Der Ausdruck ἐνθυμήσις für Gedanke Matth. 1, 20. 9, 4. Marc. 2, 6. 8. Matth. 12, 25. A.-Gesch. 10, 19. 17, 29. mit θυμος (Gemüt) zusammenhängend, macht die seelische Erregtheit, die Gemütsbewegung, wie sie in Gedanken und Anschlägen verarbeitet wird, bemerklich, entspricht daher der Seele Hebr. 4, 12., wie die ἔννοιαι (Gedanken, Begriffe) dem Geiste entsprechen. Klar ist übrigens, daß die Schrift in ihren einzelnen Bezeichnungen der Herzensthätigkeit keine unnatürlich strenge Scheidung vornimmt zwischen den durch jene Thätigkeit gesetzten Gedanken- und Willensbestimmungen, zwischen den Urteilen über den gegebenen Sachverhalt und den die eigene Handlungsweise festsetzenden Beschlüssen. In βουλη (Rat, Plan) überwiegt der Begriff des Vorhabens, wobei aber der Ausführungsplan mitgesetzt wird Eph. 1, 11. So ist das Menschenherz in seiner inneren Abgeschlossenheit und Verborgenheit Werkstätte und Schatzkammer zugleich 1 Kor. 14, 25., ist je das eine zufolge des anderen. Weisheit und Thorheit sind Herzenseigenschaften, wie sittliche Reinheit und Verkehrtheit; herzhaft ist allein der Weise und herzlos der Thor, es fehlt ihm gesunde Beschaffenheit und Thätigkeit des Herzens, nur daß die Verständigkeit im Sinne der Schrift durchweg als eine sittlich bestimmte gedacht werden muß Spr. 20, 9. Ps. 24, 4. 51, 12. 73, 1. 101, 4. Hiob 9, 4. Ps. 90, 12. Spr. 15, 14. 1 Kön. 3, 12. Spr. 22, 15. Jer. 5, 21. Spr. 7, 7. 9, 4. Hiob 12, 10. 34, 10. Nun gehen aber auch aus dem Schatze des Herzens je nach dessen Beschaffenheit verschiedenartige Ausflüsse hervor; mit innerer Notwendigkeit ergießt es seine Fülle in bösen Gedanken, Reden und Thaten Matth. 12, 33 ff. 15, 19. Marc. 7, 20 ff. Luk. 2, 35. Mit der Grundermahnung,

das Herz zu bewahren, von dem alles ausgeht, wird so auch das Gebot verknüpft, die Glieder des Leibes, Mund, Augen, Füße vom Bösen rein zu halten, der Sünde durch sie keinen Einfluß auf das Herz und keinen Ausfluß aus ihm zu gestatten Spr. 4, 22 ff.

b) Suchen wir den Begriff des Herzens näher zu bestimmen durch Beiziehung der anderen anthropologischen Grundbegriffe, so findet sich

aa) der Gegensatz des Fleisches und des Herzens Spr. 14, 30. Ps. 16, 9. 73, 26. 84, 3. vgl. Kol. 2, 1 f., welcher mit dem einfacheren des Leibes und der Seele nicht zusammenfällt. Fleisch ist hier die seelisch-leibliche Aeußerlichkeit des Menschen, Herz die menschliche Innerlichkeit im selben Sinne, ja mit Einschluß des Geistigen, so daß dieser Gegensatz nahe an den des äußeren und des inneren (des Herzens-) Menschen hinreicht 2 Kor. 4, 16. 1 Petr. 3, 4. Die Freude an Gott, der sich auch in der sinnlichen Tempelherrlichkeit des alten Bundes zu genießen gab, ergreift vom Herzen aus das Fleisch; wiederum wenn der Mangel an Weltgütern vom Fleische aus auch das Herz in's Verschmachten führt, in die Lebenstiefen eingreift, ist dem Frommen Gott des Herzens Fels und Teil, hält es von innen aufrecht als das wahrhaftige Gut. Ueber das Verhältnis des Herzens zu den Sinnen vgl. Jes. 6, 10. durch des ersteren Unempfänglichkeit werden letztere abgestumpft, und wieder die Abnahme ihrer Thätigkeit verhindert die Erkenntnis als Herzenssache.

bb) Zum Geiste verhält sich das Herz nach allem Bisherigen als Wohn- und Werkstätte, was namentlich in den Schriftaussprüchen über die neue Geistesmitteilung hervortritt. Röm. 2, 29. 5, 5. 8, 27. 2 Kor. 1, 22. 3, 2. 4, 6. Gal. 4, 6. Eph. 3, 16 f. 5, 18 f. 1 Pet. 1, 22. 3, 4. Nicht aber kann das Herz den Geist vertreten, da es nicht Lebens-

kraft sondern nur Lebensgefäß ist. Das neue Herz Ez. 36, 26 f. hat eben darin seine Neuheit, daß es mit neuem Geiste erfüllt ist, neue Lebens-Kraft und -Thätigkeit ihm innewohnt und so eine neue Gesinnung und Handlungsweise hervorgebildet wird. Mit der göttlichen Geisteskraft wird ein neuer Herzensinhalt gegeben und so das Herz erneuert und gereinigt Ps. 51, 12 f. Der Geist macht den Menschen willig (freudig) zu etwas Ps. 51, 14. vgl. 2 Mos. 35, 5. 21. Und wie die Zerbrochenheit des Geistes auch die des Herzens nach sich zieht Jes. 57, 15., so geht der innere Antrieb zur äußeren Opferhandlung vom Geiste 2 Mos. 35, 21 und durch ihn vom Herzen aus 2 Mos. 35, 29. 25, 2. Geistes-zustand und Geistesthätigkeit stellen sich zunächst im Herzen dar und werden hier des Menschen persönliches Eigentum. Vgl. Ps. 77, 7. und Joh. 14, 1. 27. mit 13, 21. 12, 27.

cc) Am ehesten scheint Seele und Herz zusammenzufallen, allein gerade diese beiden Ausdrücke werden ebensowohl wie Geist und Herz neben einander gestellt. Wenn die Seele als Trägerin des Leibeslebens da vorkommt, wo es sich einfach um Leben und Sterben handelt, so ist hingegen nach 1 Sam. 25, 37 f. 1 Mos. 45, 26 f. Ps. 22, 27. vgl. 30. 69, 33. Jes. 57, 15 vom Leben des Herzens wie des Geistes so die Rede, daß an ein erhöhtes Maß der Lebendigkeit und Lebensthätigkeit gedacht werden muß, das in und mit dem Geiste gegeben, in und aus dem Herzen als dem Lebensmittelpunkte sich kundgiebt. So ist auch „Ausgehen des Herzens" als des inneren Lebenshaltes etwas wesentlich anderes als „Ausgehen der Seele" 1 Mos. 42, 26. vgl. Ps 40, 13. 1 Mos. 35, 18. Erscheint ferner die Seele und nicht das Herz als die Empfängerin und Trägerin des ewigen Heils 1 Pet. 1, 9., so wird hinwiederum das Herz und nicht die Seele genannt, wo der Glaube, die Aufnahme

des Heils als That des Menschen zur Sprache kommt Röm. 10, 9 f. Das Herz ergreift die Lebensgabe für die Seele, und die Seele wird ihrer teilhaftig im Herzen als der Geisteswerkstätte, ja vermittelst desselben („mit dem Herzen glaubt man" Röm. 10, 10), sofern es nicht bloß leibliches Werkzeug sondern das ihm innewohnende Selbst in seiner gesammelten geistigen Thätigkeit ist. „Von Herzen" Röm. 6, 17 ist nicht dasselbe wie „aus der Seele" Eph. 6, 6. Seelenneigung, vermöge deren man etwas gerne thut, ist der einfachere Begriff im Vergleich mit der Herzensneigung, welche schon die geistige Vermittlung der vorhandenen Willigkeit, die Gesinnung als gedankenmäßige Willensbestimmtheit mit einschließt. Vgl. Ps. 21, 3. 37, 4. So begreifen wir denn auch, daß auf die Seele nur selten und mit bestimmtem Nebenbegriff geistige Thätigkeiten bezogen werden, in der Regel aber das Herz als deren Inhaber auftritt. Betrachten wir endlich die häufige Verbindung des Herzens und der Seele 5 Mos. 4, 29. 6, 5. 10, 12. 11, 13. 26, 16. 30, 2. vgl. mit 1 Chron. 28, 9. 22, 19. 2 Chron. 15, 15. und A.-Gesch. 4, 32. mit Phil. 2, 2., so steht das Herz voran als Träger der innerlich befestigten und gesammelten Willensrichtung, der einheitlichen Grundgesinnung, die Seele folgt nach als Trägerin der wechselnden, äußerlich bedingten Stimmungen und Neigungen, welche aber durch die bestimmende Macht jener Grundgesinnung selbst auch ihre einheitliche Gestaltung erlangen und ihrerseits durch die Innigkeit der Empfindung und Begierde der vorhandenen Herzensrichtung stets neue Wärme und Färbung zuführen, vgl. Spr. 2, 10.

c) Zum vorläufigen Abschluß über den Begriff des Herzens gelangen wir mit folgenden Sätzen:

Wenn einerseits in diesem Begriff die menschlichen Gefühlszustände, Freude und Schmerz, nicht auszuschließen, vielmehr gerade mit innerlichst ergreifender und erfüllen-

der Macht gesetzt sind, so ist gleichwohl andererseits die Bedeutung des Herzens im biblischen Sinne weder auf das bloße Gefühl noch selbst auf den Willen einzuschränken, sondern indem das Herz die Fülle des menschlichen Seelenlebens nach seiner leiblichen und geistigen Seite in sich beschließt, erscheint es vornehmlich auch als Ort und Träger der geistigen Thätigkeit, des Denkens und Erkennens, der überlegten Beschlüsse. So ist es wiederum eben das Herz, wo die Seelenzustände vermöge der ihm innewirkenden Geisteskraft in's Licht des Selbstbewußtseins treten, Spr. 14, 10. vgl. 20, 27. und das eigene Thun sich einprägt 1 Kön. 2, 44. Pred. 7, 22. Das Herz ist ferner die Stätte der Selbstentscheidung für's Gute oder Böse, der Quellpunkt all des Thuns, wofür der Mensch sittlich verantwortlich ist. Wie das Herz ist, so der ganze Mensch. Matth. 12, 33 ff. Luk. 6, 45. 1 Sam. 10, 6. 9; nach der Herzensbeschaffenheit bemißt sich der sittliche Wert des Menschen und Gott wäget die Herzen Spr. 21, 2. 24, 12. vgl. 16, 2. 17, 3; er durchschaut ihre unergründliche Tiefe, Spr. 15, 11. 25, 3. Jer. 17, 9 f. Ps. 44, 22. 1 Kön. 8, 39. Das Herz ist das menschliche Selbst (die Seele), wie es im leiblichen Lebensmittelpunkte vermöge der ihm beigelegten Geisteskraft bei aller Abhängigkeit von und allem Verkehr mit der Außenwelt einer selbständig innerlichen Lebensentwicklung fähig ist, sich selbst erfaßt in seinem Leiden und Thun, selbständig das von außen Gegebene aneignet und verarbeitet, und seine Entscheidung nach außen trifft; es ist die menschliche Persönlichkeit mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, insonderheit mit sittlicher Anlage.

Man kann allerdings nicht sagen, der Unterschied des Menschen vom Tiere liege im Besitze eines Herzens, letzteres habe nur ein leibliches Herz; darin liegt ja

schon, daß es mit dem Herzen ist wie mit Seele und Geist: der Unterschied beruht nicht im Naturbestande, sondern in der Lebensausstattung, und nach 2 Sam. 17, 10. Dan. 4, 13. vgl. 31 hat auch das Tier ein Seelenherz, das jedoch nur die durchaus sinnliche Lebensbestimmtheit der unvernünftigen Tiere 2 Pet. 2, 12 als Mut, Begierde und dergl. in sich auszuprägen vermag. Dagegen wird im menschlichen Herzen allerdings die Persönlichkeit, die Gottebenbildlichkeit zur bestimmtesten Darstellung gelangen, aber nicht die Gottebenbildlichkeit an sich, sondern nur die menschliche, die irdisch vorhandene. Immerhin ist es bedeutsam für den engen Zusammenhang des Herzens mit der persönlichen Lebendigkeit, daß die Schrift vom Herzen Gottes wie von seiner Seele redet 1 Mos. 6, 6. 8, 21. 1 Sam. 13, 14. 1 Kön. 9, 3. 2 Kön. 10, 30. Hiob 10, 13. 34, 14. 36, 5. Ps. 33, 11. Jer. 3, 15. 17, 5. 31, 20. 34, 41. Klagl. 3, 33. Ez. 28, 2. 6. Hos. 11, 8. Dies ist zu verstehen nach dem über den letzteren Ausdruck früher schon Bemerkten (s. o. § 5 Ziff. 3, c.), so namentlich mit den dort angegebenen Einschränkungen: das Herz Gottes ist Gott selber, wie er sich zur irdischen Welt verhält, nicht bloß mit Lust und Unlust sondern auch mit innerer Selbständigkeit, in seinem Herzen erfaßt und schätzt er die menschlichen Zustände und weiß sich zugleich als den freien Herrn der Welt; das Herz Gottes ist sein weiser Rat, sein heiliger Wille, seine erbarmungsreiche Liebesgesinnung.

---

§ 12. Gewissen und Vernunft.

1) Schon die Urkunden des alten Bundes weisen dem menschlichen Herzen in sittlicher Hinsicht eine merkwürdige **Doppelstellung** zu. Einerseits ist es nach

dem bisherigen Träger der Selbstbestimmung, des sittlichen Verhaltens, weshalb die sittliche Beschaffenheit des Menschen als Herzensbeschaffenheit dargestellt Ps. 51, 12. 1. Kön. 3, 6. 9, 4. Jer. 5, 23. 7, 24. 32, 39., für die sittliche Aufgabe des Menschen immer zuerst das Herz angesprochen und die sittliche Selbstentscheidung als ein Neigen, Geben des Herzens bezeichnet wird Jer. 3, 10. 17, 5. 24, 7. 29, 13. 5 M. 30, 2. 6. 10. 17. Jos. 24, 23. Ps. 119, 112. Sp. 2,2. 1. Chr. 22, 19. 2. Chr. 20, 33. 30,19. Das Herz ist es, das im sittlichen Wollen zugleich bestimmt und bestimmt wird, selber will und dem Willen dient, im Wollen verwendet und hingegeben wird. Andererseits tritt es auch dem wollenden Selbst gegenüber und zwar zunächst 1 Kön. 2, 44, Pred. 7, 22 als Bewußtsein des thatsächlich gewordenen sündigen Verhaltens, der strafbaren Selbstverschuldung, vermöge dessen das Herz, wofern der Mensch seine Uebelthat vergessen oder leugnen wollte, als deren Mitwisser und unwiderleglicher Zeuge erscheint, die Sünde ihm unauslöschlich innehaftet Jer. 17, 1, vergl. Dan. 7, 10. Off. 20, 12. Jedoch kann sich nicht nur die von außen kommende Beschuldigung auf das Zeugnis des eigenen Herzens berufen, sondern das Herz greift auch selber den Menschen an, reißt und schlägt ihn Hiob 27, 6. 1 Sam. 24, 6. 2 Sam. 24, 10., es wird Ankläger, ja verurteilender Richter 1 Joh. 3, 20 f. Hienach ist es das Herz selber, das die Sündenthat zum „Anstoß des Herzens“ macht 1 Sam. 25, 31., wodurch sie ihre niederschlagende Macht erhält. Ferner gehört hieher die antreibende Thätigkeit des Herzens 2 Mos. 25, 2. vergl. 35, 5. 21 f. 26. 29., wodurch mit innerer Freiheit ohne äußeren Zwang oder Befehl das gute Werk vermittelt wird; die Herzenswilligkeit zum Guten ist im Herzen selber begründet. Anders freilich Hiob 15, 12 f. vergl. Matth. 12, 34. Das eigene Herz in seiner verkehr-

ten Bildung erregt den Menschen zum Widerspruch gegen Gott. Daß nun aber das Gute im Herzen des Menschen vertreten ist mit einer das Böse als Böses bezeugenden und verurteilenden und zum Wollen und Thun des Guten antreibenden Macht, dies hat sich uns als Schriftlehre ergeben; und wenn die Bekehrung als ein „Sichwenden" Ez. 18, 30. 32. bezeichnet ist, so liegt es nahe 1 Kön. 8, 46—48. 5 Mos. 30, 1 f. Jes. 46, 8. 44, 19. vergl. 2 Sam. 7, 27., an die Rückkehr des Sünders ins eigene Herz als die Voraussetzung der Wiederkehr zu Gott zu denken, wie auch Luk. 15, 16—19 die „Einkehr ins eigene Selbst" oder Herz im Gegensatze des Hingenommenseins von der Sinnlichkeit das Elend als ein selbstverschuldetes und durch demütige Umkehr abwendbares erkennen lehrt, Unrecht und Unheil, Beugung unter das Recht und neues Heil mit einander verbindet. Gott hat dem Menschen Pred. 3, 11 vgl. 14. die Ewigkeit ins Herz gegeben, das Ewige, Unsichtbare, Unvergängliche, Gottes Wesen und Reich wirkt dem Menschenherzen inne als eine in Furcht beugende und in Verlangen erhebende Macht, sonst würde es im Zeitlauf das Werk des Ewigen nicht entdecken, zu dessen Erkenntnis eben nur jener tief innerliche Zug der Ewigkeit es anleitet. So erscheint das Menschenherz in sich selber göttlich bestimmt zur selbstthätigen Aufnahme der göttlichen Rechtsordnung und Lebensoffenbarung, sowie zum Widerspruch gegen alles, was nach der göttlichen Ordnung nicht bestehen kann.

Diese Doppelstellung des menschlichen Herzens, wonach es verpflichtend und verpflichtet erscheint, für das Gute und wider das Böse teils willenlos spricht teils selbstwillig sich entscheiden soll, wird in den Schriften des neuen Bundes, genauer von Petrus und Paulus (ob auch Johannes? vgl. 1 Joh. 3, 19—21. Joh. 8, 9.) mit Einschluß des Hebräerbriefs und der Reden des Paulus in der A.-Gesch. 23 f.

durch zwei gesonderte Begriffsausdrücke dargelegt, die in der Sprache des alten Bundes noch nichts Entsprechendes haben, sondern erst in der griech. Uebersetzung des A. T. auftauchen vgl. Hi. 27, 6 mit 1 Kor. 4, 4 ferner Pred. 10, 20 Weish. 17, 11. (συνειδησις, Gewissen) und über νους (Vernunft) Jes. 40, 13. Röm. 11, 34. Hiob 7, 17. 2 Mos. 7, 23. Schon dem heidnischen Altertum ist das Gewissen bekannt als Thatsache und Ausdruck, ohne daß jedoch gesagt werden könnte, es sei dem israelitischen in Ausbildung des Begriffes vorangeeilt. Vernunft und Gewissen werden in den Schriften des neuen Bundes ebenso bestimmt unterschieden wie hinwiederum im Begriff des Herzens zusammengefaßt. Tit. 1, 15. Röm. 2, 15.

2) In der **Grundstelle** Röm. 2, 14 f. redet Paulus von Heiden, die beim Mangel eines Gesetzes vermöge ihrer eigenen Natur zwar nicht das Gesetz erfüllen, wohl aber des Gesetzes Werk verrichten, d. h. gebieten und verbieten, rechtfertigen und verurtheilen, zwischen Gutem und Bösem unterscheiden, sie sind so sich selber Gesetz, ihre eigene Natur vertritt des Gesetzes Stelle. Bestimmter nach Röm. 2, 15 legen sie dar, nicht das dem Gesetz entsprechende Werk, (denn was bliebe der Vorzug des Judentums Röm. 2, 17 ff. und des Christentums Jer. 31, 33?) sondern das Geschäft des Gesetzes sei ihrem Herzen eingegraben. Wie Sünde und Gesetz Jer. 17, 1. 31, 33. ins Herz geschrieben mit innerer Macht sich aufdrängt, ebenso das Werk des Gesetzes, die Unterscheidung des Guten und Bösen nimmt ohne äußeren Befehl den Menschen für sich in Anspruch; das Herz als Lebensmittelpunkt und Herd geistiger Thätigkeit macht selber diesen Unterschied geltend. Daß hier nicht einzelne bessere Heiden sondern die ganze Heidenwelt gemeint ist, vgl. Röm. 1, 32., folgt schon aus unserer im Zusammenhang des biblischen Lehrbegriffes notwendigen Erklärung der

Ausdrücke τα του νομου, το ἐργον του νομου (des Gesetzes Werk) sowie namentlich aus dem Hauptsatze: „sie sind sich selbst Gesetz", der so wenig als das „Haben des Gesetzes" sittliche Rechtschaffenheit, gesinnungsmäßige Uebereinstimmung mit dem Gesetz ausspricht. Wie ist aber der Mensch sich selber Gesetz? Offenbar nicht so, daß er sein Thun und Lassen nach seinem eigenen Willen bestimmen, im „Wege seines Herzens" wandeln dürfte Jes. 57, 17., vielmehr tritt in seinem Herzen dem eigenen Willen eine Gesetzesmacht entgegen, sofern nach Röm. 2, 15:

3) **das Gewissen** mitzeugt. Das Mitzeugen bezeichnet nicht gerade ein Zeugnis, das mit einem anderen Zeugnisse übereinstimmt, sondern auch nur ein mit der Sache, für die gezeugt wird, übereinstimmendes. Das Gewissen zeugt für die im Herzen wirksame Gesetzesmacht. Diese macht es dem Menschen bewußt in einer den Willen ansprechenden oder auch das Nachdenken erregenden Weise. Das Gewissen ist dem Worte nach ein Wissen, worin aber der Mensch sein eigener Mitwisser ist 1 Kor. 4, 4, also Selbstbewußtsein, jedoch nicht Selbstbewußtsein überhaupt, sondern nur sittliches Selbstbewußtsein, worin wir uns dem göttlichen Gesetze verbunden wissen. Soll es aber dieses dem menschlichen Willen gegenüber vertreten, so muß es von letzterem unabhängig sein, muß als unmittelbares, unwillkürliches Bewußtsein erscheinen. Ist hienach das Gewissen unmittelbares sittliches Selbstbewußtsein, so hat es keinen anderen Inhalt als das menschliche Selbst, ist kein gegenständliches Bewußtsein Gottes und seines Gesetzes. Allein wiederum wird hier das menschliche Selbst sich bewußt nicht in künstlichen Abgezogenheiten oder nur in seinem sinnlichen Lebenszustande, sondern in und mit seiner übersinnlichen Bestimmtheit, so ist es sich gegeben, so muß es sich nehmen. Und wie das Gesetz der Sünde in den Gliedern Röm. 7, 23

nichts anderes ist als der sinnliche und sündliche Naturtrieb, wie das Gesetz des Geistes im Glaubigen Röm. 8, 2. 14 als Geistestrieb, als neuer Naturtrieb erscheint, ebenso macht sich das göttliche Gesetz im Gewissen nur geltend als übersinnlicher Naturtrieb; das Gewissen ist unmittelbares Bewußtsein des uns verliehenen sittlichen Triebes, des göttlichen Naturzuges und könnte schon insofern συνειδησις θεου (1 Petr. 2, 19) Bewußtsein Gottes heißen, wie unser Selbst mit ihm in unmittelbarem Naturzusammenhange steht vgl. A.-G. 17, 27 f. Hienach wäre es unrichtig, wenn im Gewissen schon der Gottes g e d a n k e allen Menschen mitgegeben sein sollte, vielmehr wird nach Röm. 1, 20 sogar die allgemeine Gotteserkenntnis erst durch sinnlich vernünftige Weltbetrachtung vermittelt, welche allerdings zu dem Behufe gewissenhaft, nicht gewissenlos angestellt werden muß. Ebensowenig sagt das Gewissen dem Menschen, w a s gut und böse sei, der nächste gedankenmäßige Ausdruck des einfachen Gewissensspruches lautet vielmehr nur: Du sollst das Gute thun und das Böse meiden oder unter Voraussetzung des Gottesgedankens: Du sollst Gott dienen. Im Gewissenstrieb hat der dem Menschen göttlich verliehene Geist als übersinnliche Triebkraft seine innermenschliche Selbstdarstellung vgl. 2 Mos. 35, 21. und im Gewissen erscheint des Menschen Odem Spr. 20, 27 als Leuchte Jehovas vgl. Joh. 1, 9., welche das Dunkel des sinnlichen und sündlichen Treibens durchbricht und den Menschen über seine ewige Naturbestimmung aufklärt, wie denn auch nach Röm. 9, 1 dem Selbstzeugnisse eines Apostels sein Gewissen in der Lichtkraft des heiligen Geistes Mitzeugnis giebt. Dem H e r z e n aber eignet das Gewissen (vgl. Röm. 2, 15. Hebr. 10, 22.) eben darum, weil ersteres überhaupt die Stätte der selbständigen Geisteswirksamkeit ist; wiederum ist das Herz durch des Gewissens Innesein nicht bloß die Stätte des eigenen Denkens und Wollens, der

geistigen Selbstthätigkeit, enthält vielmehr auch die Unmittelbarkeit des göttlichen Lebenszuges, der sittlichen Antriebe und Gefühle, und Herzenssache im guten und vollen Sinne ist nur, was diesen Lebenstrieb anspricht und ihm entspricht, das Gewissen für sich hat und von ihm aus die geistige Thätigkeit beherrscht und bindet.

Betrachten wir noch die verschiedenen Erscheinungsformen des Gewissens, so ist vor allem der Gewissensweckung zu gedenken (vgl. Hagg. 1,14), wie sie durch bestimmte Erfahrungen hervorgebracht wird vgl. 2 Kor. 4, 2. 5, 11., und womit dem Menschen das Bewußtsein der sittlichen Gebundenheit für den einzelnen Fall sich aufdrängt. Daraufhin erscheint das Gewissen als verpflichtendes, das den Menschen zum Wollen und Thun des Guten anhält, ihn festhält bei dem als gut Erkannten oder auch nur dafür Gehaltenen Röm. 13, 1—5. 1 Kor. 10, 25—27. 8, 7. Bei vorliegender Willensbestimmung aber wird es zum richtenden Gewissen 2 Kor. 1, 12. Röm. 9, 1 f. Hebr. 10, 2 und hier scheidet sich gutes und böses Gewissen A.-G. 23, 1. 1 Tim. 1, 5. Hebr. 13, 18. 10, 22. u. a. St. Gut und böse ist das Gewissen aber nicht an sich, sondern für uns, indem es uns inneren Frieden oder Unfrieden bringt; der selbstbeliebten Unreinigkeit der Vernunft tritt zur Seite die unliebsame Unreinheit des Gewissens. Richtend wie verpflichtend wirkt jedoch das Gewissen in Verbindung mit dem Erkenntnisstande des Menschen; und eben weil das Urteil nicht unmittelbar vom Gewissen ausgeht, redet die Schrift nicht von einem irrenden Gewissen, sondern nur von Gewissensschwäche 1 Kor. 8,7 ff. vgl. 10, 29. Röm. 14, 1. 5. 14. 22 f.; weil die nötige Erkenntnis fehlt, vermag das Gewissen seinen Zweck, das Festhalten des Menschen beim wirklich Guten nicht zu erreichen. Auch beim schlafenden Gewissen Marc. 3, 5. 8, 17. Eph. 4, 17—19. vgl.

5, 14 wäre zunächst auf den Mangel der Vernunftthätigkeit zu achten; je weniger freilich der Mensch dem sittlichen Anspruche nachkommt im Denken und Wollen, desto mehr treten auch die Gewissenswirkungen, die Regungen des göttlichen Triebes zurück.

4) In Bezug auf **die Vernunft** (νους) haben wir zuvörderst ihr Verhältnis zum Gewissen zu bestimmen. Sofern das Herz Vernunft und Gewissen in sich zusammenfaßt, vgl. noch Marc. 8, 17. Matth. 13, 15. Joh. 12, 40. Luk. 1, 51. Hebr. 4, 12., steht auch die Vernunft in unmittelbarem Naturzusammenhange mit dem Gewissen, sie wird unmittelbar und unwillkürlich von ihm in Anspruch genommen, so daß insonderheit nach Röm. 2, 15. Gedanken sich anschließen, der unsittlichen Selbstentscheidung gegenüber wider des Menschen Willen im Herzen aufsteigen. Die begriffliche Ausführung des in den Herzen geschriebenen Werkes des Gesetzes ist damit erst abgeschlossen, daß die Vernunft zur unwillkürlichen Teilnahme beigezogen wird, Art und Maß der Verschuldung erwägt und den Menschen anklagt und verurteilt vgl. 1 Joh. 3, 20. Nur um das Bild des inneren Gerichtsverfahrens als eines Wortwechsels verschiedener Parteien zu vervollständigen, fügt Paulus loser mit „oder auch" die entschuldigenden Gedanken an, womit der Mensch sich selber verteidigen *will*, nachdem er sich *unwillkürlich* angeklagt hat. Schon darin erscheint die Vernunft als die *willkürlich bestimmbare* oder verwendbare Geisteskraft, womit der Mensch dem Gewissenstriebe entsprechen oder widerstreben kann. Durch willige Selbsthingabe an die innere Gewissensbestimmung wird die unmittelbare Einheit der Vernunft mit dem Gewissen zur vermittelten erhoben, es erfolgt ein freier Zusammenschluß des Menschen mit dem eigenen Naturgesetz, und das göttliche wird *persönliches Eigentum*. So ist auch erst da von einem *inwendi-*

gen Menschen die Rede, wo das Gesetz Gottes zum Gesetz der Vernunft geworden ist, während freilich im Fleische als dem äußeren Menschen das Gesetz der Sünde herrscht, Röm. 7, 22 f. 25. 15—21. und 14. 23. 25; der innere Mensch ist die mit ihrer Vernunft, ihrem Denken und Wollen dem Göttlichen als Gewissenstrieb, als Gesetz oder lebendig machendem Geiste zugewandte und dasselbe innehabende Persönlichkeit, vgl. 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. 4, 23. Röm. 12, 2. Die Vernunft ist nun wie das Gewissen eine Daseinsform des Geistes als menschlicher Herzenskraft; während aber im Gewissen der Geist das Selbst des Menschen ergreift als innerlich treibende Macht und sich ihm zum Bewußtsein bringt, besteht das Eigentümliche der Vernunft darin, daß in des Geistes Kraft das menschliche Selbst Gegebenes ergreift und selbstthätig ins Bewußtsein aufnimmt. Auch 1 Kor. 14 wird zwischen dem Reden im Geist und dem Reden durch die Vernunft so unterschieden, daß zwar dort schon der Mensch selbstthätig und sich selbst verständlich (V. 4.) redet, jedoch die neue Geisteskraft unmittelbar und unwillkürlich in ihm sich kundgiebt, allerdings nicht ohne daß eine Willensherrschaft über die Gabe möglich und nötig wäre V. 26—28. vgl. V. 32 f., wogegen die Vernunft durch die Vermittlung des göttlich Erschlossenen in klar gedankenmäßiger Auffassung und allgemein verständlicher Darlegung seine Frucht bringt V. 3. 5. 7 ff. 14.

Thätig ist die Vernunft zunächst im Merken (Vernehmen), im denkenden Erfassen und Verarbeiten des Gegebenen bis zu dessen Erkenntnis (νοειν) Matth. 24, 15. Röm. 1, 20. Hebr. 11, 3. Matth. 7, 3. Luk. 12, 24. 27. Jak. 1, 23 f. Diese Thätigkeit ist teils nach außen gewandte geistige Durcharbeitung (διανοια), teils nach innen abschließende geistige Zusammenfassung des Gegenständlichen (ἐννοια) Matth. 22, 37 Luk. 1, 51. Kol. 1, 21. Hebr. 8, 10. 1 Joh. 5, 20. Hebr.

4, 12. 1 Petr. 4, 1. Das Ergebnis davon sind die Gedanken (νοηματα) 2 Kor. 2, 11. 10, 5. 11, 3. Phil. 4, 7. 2 Kor. 3, 14. 4, 4. Hieran schließt sich dann weiter ein zusammenbringendes, erschließendes Begreifen (συνιεναι) Matth. 13, 13—15. 19. 23. Marc. 8, 17. Luk. 24, 45. 2 Tim. 2, 7. Eph. 5, 17. In φρονειν dagegen haben wir ein auf die vernünftige Wertbestimmung der Dinge gegründetes Streben, die Gesinnung, wonach die Handlungsweise sich bemißt Matth. 16, 23. Phil. 3, 19. Kol. 3, 2. Röm. 8, 5 ff. 1, 28. Eph. 4, 17 ff. Tit. 1, 15 f. Von dem Begriffe der Vernunft (νους) ist das gedankenmäßig bestimmte Wollen keineswegs auszuschließen, ja die selbstwillige Ab- und Zu- Wendung der Vernunft, wie sie namentlich in der Buße verlangt wird, läßt sie gerade als die Offenbarungsstätte der Willensfreiheit erscheinen.

Aus dem Naturzusammenhang zwischen Gewissen und Vernunft folgt schließlich, daß jede gesunde Vernunftthätigkeit auch eine sittlich ernste sein muß, daß wir in der Vernunft den sittlich haftbaren und zum sittlich Guten thätigen Menschengeist haben und derselbe mit dem Gewissen zusammen wesentlich die sittliche Anlage des Menschen, seine Gottebenbildlichkeit ausmacht.

Nachtrag zu der Anmerkung des Herausg. S. 68.

Das Verwandte der beiden Ansichten scheint darin zu liegen, daß eine Wechselwirkung zwischen Seele und Leib bestritten wird und die seelischen und leiblichen Erscheinungen auf eine einheitliche Kraftquelle zurückgeführt werden, welche hier als Geist Gottes, dort als allgemeine Quelle der lebendigen Kraft des Weltalls bezeichnet wird (vgl. oben S. 41 f. 43.).

Inhalts-Übersicht.

Einleitung.

Seite

§ 1. Bedeutung der biblischen Anthropologie 1
§ 2. Möglichkeit und Wirklichkeit derselben (Vorarbeiten) 5
§ 3. Behandlung derselben 9

1. Hauptstück.
Grundlegung der biblischen Anthropologie: Seele, Geist, Leib.

§ 4. Die biblisch-anthropologische Dreiheit 11
1) Staubgebilde 11
2) Hauch des Lebens (Geist) 12
3) Lebendige Seele (die menschliche Selbstheit) 14
4) Grundverhältnis derselben zu einander. Wirkliche Dreiheit. Verhältnis zum Tier und andererseits zur göttlichen Dreiheit 16
§ 5. Die Seele 19
1) Seele als Bezeichnung des ganzen Menschen 19
2) Seele als ein Besonderes (Trägerin des Lebens) im Menschen 21
a) Seele als irdisches Leibesleben . . 21
b) Fortdauer der Seele nach dem Sterben 22
c) Seele als Trägerin des übersinnlichen Lebens 23
d) Seele als das menschliche Selbst . 24
Anmerkung: Seele als Bezeichnung eines Leichnams 25
3) Das Wesen der Seele 26

Seite

a) irdisch bestimmte (mit der Staubhütte zusammengehörige) Selbstheit. . . 26
b) Erscheinungsform des Seelenlebens, Verhältnis zum Organischen und Unorganischen 27
aa) willkürliche Bewegung, Empfindung 28
bb) Lust und Unlust, Streben und Widerstreben, Liebe und Haß . . . 31
cc) Geistige Thätigkeiten der Seele, sittliches Verhalten 33
c) Zusammenhang der Erscheinungsform der Seele mit ihrer Bestimmtheit durch die Staubhütte, sinnliche Empfindung 34
Seelisches Verhalten Gottes . . . 35

§ 6. Der Geist 36
1) Wortbedeutung 36
2) Das allgemeine Schöpfungsverhältnis des Geistes (Luft, Wasser, Licht, Feuer, Geist und Stoff) 38
3) Verhältnis des Geistes zur Menschennatur 41
a) das Grundverhältnis
aa) Geist als Lebenskraft im Sinn der älteren Naturwissenschaft (Verhältnis zur Bildung des Leibes) . 41
bb) Geist als Lebenskraft im biblischen Sinn (Belebungskraft für Seele und Leib) 42
cc) Der Menschengeist eine Gabe, nicht ein Geschöpf Gottes. Geister als abgeschiedene Seelen und als Engel 44

Seite

dd) Neschamah im Unterschied von ruach 46
b) Die Stellung des Geistes in der menschlichen Natur 49
aa) der Geist als innerlich treibende und bewegende Kraft im Leibe . 49
α) Verschiedene Bestimmtheiten des Geistes als der erregbaren menschlichen Lebenskraft (Kälte, Ruhe u. s. w. 50
β) Erkennen und Wollen, Selbstbewußtsein 52
γ) Der Geist aus dem dem sittlichen Gesichtspunkt . . . 54
αα) Der Geist als Gegenstand des sittlichen Verhaltens 55
ββ) Der Geist als Ort des sittlichen Verhaltens . 55
γγ) Der Geist als Kraft des sittlichen Verhaltens 56
bb) Schicksal des Geistes außer dem Leibe 57
c) Zusammenfassende biblische Begriffsbestimmung des menschlichen Geistes . 58
§ 7. Der Leib 60
1) Die Leiblichkeit an sich 60
2) Der Leib im Verhältnis zu Seele und Geist 61
a) Bedeutung des Leibes für das menschliche Wesen; Zustand des Menschen nach dem Tod, Auferstehung 62
b) Ort der Seele im Leibe, Wechselwirkung oder richtiger Zusammenwirken beider . 65

Seite

§ 8. Die Entstehung der Seelen 68
1) Präexistentianismus 69
2) Creatianismus 69
3) Generatianismus 70

2. Hauptstück.

Durchführung der biblischen Anthropologie: Blut, Fleisch und Herz.

§ 9. Das Blut 73
1) Die Grundstellen für die Gegenwart der Seele im Blut 73
2) Weitere biblische Zeugnisse dafür 74
3) Thatsächliche Grundlagen dieser Anschauung, Verhältnis des Blutes zum Leben, zu den Nerven und Muskeln, zur Ernährung, Fortpflanzung u. s. w 75
§ 10. Das Fleisch 77
1) Bedeutungen des Wortes Fleisch 77
2) Fleisch als Leib und Seele zusammen . 78
a) Verhältnis des Fleisches zur Seele, zum Staube, zum Geiste; Fleisch und Gebein; Fleisch und Blut 78
b) Verhältnis des Fleisches zum Empfinden und Begehren (Lüste und Begierden) 80
3) Fleisch und Geist 81
a) Geist als Lebenskraft des Fleisches . 82
b) Fleisch und Geist als alte und neue Natur des Menschen (sittlicher Gegensatz) 82
aa) im alten Testament 82
bb) im neuen Testament (Fleisches- und Geistesherrschaft, Sünde und Tod) 84

Seite

§ 11. Die einzelnen Organe, insbesondere das Herz 88
1) Biblische Stellung des Hauptes (Angesicht Stirn, Sinneswerkzeuge u. s. w. 88
2) Das Leibesinnere (Brust- und Bauchhöhle, Eingeweide, Nieren) 91
3) Das Herz, seine leibliche und geistige Bedeutung 95
a) Verhältnis des Herzens zu den Gefühlen und Lüsten, zum Denken und Wollen 98
b) Nähere Begriffsbestimmung des Herzens 101
aa) Verhältnis zum Fleisch und zu den Sinnen 101
bb) Verhältnis zum Geist 101
cc) Verhältnis zur Seele 102
c) Zusammenfassung des Herzbegriffes und Vergleichung des menschlichen Herzens einerseits mit dem Herzen der Tiere, andererseits mit dem Gottes 103
§ 12. Gewissen und Vernunft 105
1) Doppelstellung des Herzens in sittlicher Hinsicht im alten und neuen Testament . . . 105
2) Grundstelle: Röm. 2, 14 f. 108
3) Das Gewissen nach Wesen, Inhalt und Erscheinungsformen 109
4) Die Vernunft, der innere Mensch, Thätigkeitsformen der Vernunft, Willensfreiheit, Gottebenbildlichkeit 112

Verzeichnis einiger besonders berücksichtigter Bibelstellen.

	Seite
1 Mos. 1, 28. . . .	71
2, 1—3. . .	71
2, 7. 6. 11. 13. 16 26 f. 41 f. 48	
4, 10. . .	74
6, 3 . . 6.	82 f.
7, 22 . . .	47
9, 4 ff. . .	73
3 Mos. 17, 10—14 .	73
19, 28 . .	25
21, 11 . .	25
4 Mos. 6, 6 . . .	25
19, 13 . . .	25
5 Mos. 12, 23 f. . .	73
Pf. 8, 4—9 . . .	12
Spr. 4, 23	96
20, 27 . . . 54.	110
Pred. 3, 21	58
12, 7	58
Jes. 6, 10	110
31, 3	84
Ezech. 36, 26 f. . . .	84
Matth. 6, 25 . .	21. 76
Joh. 3, 6	45
3, 8 . . .	38 f.
Röm. 2, 14 f. .	108. 112
7, 15 ff. . . .	113
10, 10	103
11, 36	40
1 Kor. 2, 11 . . .	54
8, 6	40
14, 22 ff. . . .	113
15, 35 ff. . . .	64
2 Kor. 5, 1—5 . . .	63
Gal. 5, 24	81
Hebr. 12, 9	70
1 Joh. 4, 1—6 . . .	56

Druckfehler.

S. 15 Zeile 13 v. u. lies ψυχη statt φυχη
S. 20 Zeile 13 u. 21 v. o. lies ψυχαι statt φυχαι.

Verlag von W. Kitzinger (G. Pregizer) in Stuttgart.

Bibelkunde.

Zum Religions-Unterricht und für Bibelleser überhaupt.

Von

Pfarrer H. Faulhaber.

I. Teil. Altes Testament *M.* 1. 20.

II. Teil. Neues Testament *M.* 2. 50.

I. u. II. Teil gebunden in 1 Bande *M.* 4. —.

„Ein ungemein reiches Werk, mit sicherer Hand, klarem Ueberblick und warmem Herzen geschrieben, voll erfrischender Originalität der Auffassung und Entwicklung."

(Theolog. Literaturblatt.)

Der Evangelische Bund

und die kirchlichen Parteien.

Ein Wort zur Verständigung

von

Prälat Dr. K. Lechler.

Generalsuperintendent in Ulm.

Preis 50 ₰

„Wir empfehlen diese Schrift, welche den Evangelischen Bund und die zu ihm einzunehmende Stellung richtig und ruhig beurteilt, allen welche sich in dieser Angelegenheit orientieren möchten." (Christenbote.)

„Mitten in dem Gewoge der Stimmen für und wider den Evangelischen Bund ein ruhiges, mildes, von Ernst und Bekenntnistreue getragenes Wort! Die gedankenreiche Broschüre verdient Beachtung hüben und drüben." (Kreuzzeitung.)

Date Due

FACULTY			
FACULTY			

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01014 4790